JAVIER MELLONI

VISLUMBRES DE LO REAL

Religiones y revelación

Herder

VISLUMBRES DE LO REAL
Religiones y revelación

JAVIER MELLONI

VISLUMBRES DE LO REAL

RELIGIONES Y REVELACIÓN

Herder

Diseño de la cubierta: Claudia Bado
Edición digital: Grammata.es

© 2007, Javier Melloni
© 2007, Herder Editorial, S. L., Barcelona

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

I.S.B.N. digital: 978-84-254-2721-3

Más información: sitio del libro

Herder
www.herdereditorial.com

Introducción

Todo es revelación,
todo lo sería
de ser acogido en estado naciente.

MARÍA ZAMBRANO

Ninguna religión se considera a sí misma inventada o creada por el ser humano, sino que todas ellas se conciben depositarias de una revelación que, de un modo u otro, les ha sido confiada. Lo propio de las religiones no es señalarse a sí mismas, sino a una Realidad que las trasciende. Esta Realidad a la que están referidas (*re-ligadas*) la perciben como Apertura infinita que se despliega hacia lo alto, hacia lo largo, hacia lo ancho y hacia lo profundo de lo existente. De esta apertura beben, a ella se remiten, en ella descansan y en ella se pierden para reencontrarse más allá de sí mismas. En ello radica su fuerza, su tenacidad y su perseverancia. Pero también proviene de allí su potencial de altivez y arrogancia. Porque todas ellas corren el riesgo de creer que, en lugar de pertenecer a la Verdad, la Verdad les pertenece. La misma luz que las ilumina puede cegarlas si no se dan cuenta de que el receptáculo con el que recogen un sorbo de esa Verdad condiciona el gusto y la forma de percibirla. Las religiones son las mediaciones organizadas de un vislumbre de lo divino y de la diafanía de lo Real.

Todas las tradiciones religiosas están hoy expuestas a una doble interpelación: el hecho de convivir con otras creencias que se consideran igualmente reveladas y que han guiado a múltiples generaciones por la senda de lo humano hacia su plenitud, y el hecho de ser cuestionadas por la crítica de la racionalidad: ¿cómo seguir adhiriéndose a verdades no tangibles que requieren una entrega incondicional para que sean eficaces? Porque la fuerza transformadora de las religiones depende de esta total lealtad que reclaman a sus seguidores. La secularización objeta precisamente esta adhesión porque la considera irracional y fuente de desvaríos y de manipulaciones.

Lo que trataremos de desarrollar en el presente ensayo es que la veracidad, credibilidad o autenticidad de una religión entendida como cristalización histórico-cultural de una experiencia revelatoria viene dada por su capacidad de transformar tanto a las personas que la reciben como a su entorno. Estas páginas están escritas desde la convicción y el presupuesto de que hay una infinita Realidad todavía por desvelar y que el ser humano se halla sólo en el inicio de sus posibilidades. Las experiencias revelatorias

son concebidas aquí como anticipaciones de *mayor Realidad* que han recibido determinados hombres y mujeres a lo largo de la historia de la especie humana y que las diferentes religiones han socializado. Cada tradición es una extensión y una consolidación de ese atisbo que se ha entreabierto por mediación de tales personas y que luego se ha profundizado y consolidado, aunque con frecuencia también se ha enquistado.

A mediados del siglo pasado, Mircea Eliade escribió: «Sólo hay un medio de comprender cualquier fenómeno ajeno a nuestra coyuntura ideológica actual: consiste en descubrir el centro e instalarse en él para ahí alcanzar todos los valores que rige». [1] Hay que aprender a llegar al núcleo de cada religión para captarla desde dentro, en un proceso de concentración, de modo que el esfuerzo de comprensión interreligiosa no suponga ni una distracción, ni una dispersión, ni tampoco una banalización, sino una interiorización y un ahondar en la dimensión trascendente del ser humano.

Nuestro tiempo nos urge. No podemos eximirnos de ello. Participo plenamente del axioma que Hans Küng ha repetido en los últimos años: «No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones». Axioma que ha ampliado en su última obra sobre el islam: «No habrá diálogo entre las religiones si no se investigan los fundamentos de las religiones». [2]

Uno de los modos de acercarse a este Centro es a partir de la experiencia revelatoria de cada tradición. Ello es lo que nos proponemos en el presente ensayo. Todas las tradiciones están marcadas por un núcleo fundante que las configura de raíz, del cual emana la constelación de creencias, símbolos y significados de cada una. Este núcleo tiene un carácter de exceso y tal exceso es signo de su sacralidad, que se percibe como recibida. La captación de estas raíces sólo puede hacerse con limpieza de corazón, lo cual no tiene nada que ver con la credulidad, porque implica el ejercicio del discernimiento con ese Espíritu que alienta el mundo y que «es capaz de explorarlo todo, hasta las profundidades de Dios» (1 Cor 2,10). En este discernimiento también participa la razón en cuanto herramienta de conocimiento que se nos ha dado como humanos. Es un terreno común donde nos podemos encontrar tanto creyentes como no creyentes. A través de ella participamos del *logos* de las cosas, como ya creían los estoicos, y también del *Dharma* de las religiones orientales. Espíritu y razón, trascendencia e inmanencia, dos polos que estarán presentes a lo largo de estas páginas en recíproca fecundación.

En este bosque de símbolos, habrá que aprender a discernir aquello que es esencial de lo que no lo es, y comprender la estructuración de los diversos elementos que constituyen a cada configuración. Las diversas formas están al servicio del contenido y el único contenido es alcanzar la plenitud del Ser a través de la donación del propio ser para que haya cada vez más seres en plenitud.

Las religiones consideran haber recibido indicaciones hacia esa plenitud, y estas indicaciones son necesarias, porque el ser humano también parece estar empeñado en

destruir y en autodestruirse. Fácilmente nos ofuscamos y extraviamos el camino. Cada religión llama a esta ofuscación de un modo diverso, pero el resultado es el mismo: la pérdida de las señas de nuestro origen y de nuestro fin, el extravío y la agonía del ser. Cada tradición será tratada con reverencia, pero también con esa necesaria inteligencia a la que estamos obligados por el principio de discernimiento que acabo de mencionar. Es demasiado lo que está en juego. Nuestro tiempo requiere las tres cosas: reverencia, lo cual significa entrar descalzos en tierra sagrada, propia y de los demás; conocimiento, lo cual es mucho más que información, ya que requiere empatía e internalización; y discernimiento, para separar el trigo de la paja que se ha ido acumulando en los graneros de las religiones. Este ensayo desea servir a nuestro tiempo, capaz tanto de profundidad y de lucidez como de inocencia.

1
La noción de revelación

El ser humano, ese animal de profundidades.

JOSÉ ANTONIO MARINA

Revelar, del *re-velare* latino, [3] significa «apartar el velo», dejarlo caer, manifestar lo que estaba oculto tras él. Es también un «aparecer» (*phanêroô*), un «hacer conocer» (*gnôrizô*), un «desvelar» (*apokaluptô*). El hecho de que se haya aplicado este término al campo de la fotografía no deja de ser pertinente: mediante un determinado procedimiento químico, la huella que ha quedado grabada en la placa libera la imagen presente pero escondida. En la superficie se halla la impresión, pero es inaccesible a la vista. Para que salga a la luz se tienen que realizar determinadas operaciones en una cámara oscura. Las religiones son esas cámaras, estos ámbitos de revelación, donde, mediante determinadas prácticas (textos, normas, dogmas, símbolos y ritos), se desvela una visión de la realidad. Si no se entra en ellas es imposible acceder a la realidad que a través de ellas se manifiesta. Sin embargo, a diferencia de las placas fotográficas, en toda revelación religiosa se da también, y simultáneamente, un ocultamiento: si bien se descorre el velo, es mucho más lo que queda sin ser mostrado que lo que ha sido atisbado. El *re-* como partícula de retroceso adquiere entonces uno de sus otros sentidos, el intensificador: el velo *re-vela* densamente para que lo Trascendente no se considere nunca agotado. Toda revelación aumenta el Misterio, no lo desgasta.

Con todo, hay que decir que el concepto de *revelación* es más propio de las religiones monoteístas o personalistas, las cuales conciben la existencia de un Ser trascendente que se manifiesta a sí mismo o que muestra algún aspecto de sí mismo. El ser humano no puede poner la mano sobre ello. En cambio, en las religiones oceánicas o suprapersonales, más que de *revelación*, se habla de *iluminación* o de *despertar*, lo cual se concibe como un proceso de transparentación o diafanización de la conciencia mediante la supresión del ego que comporta una nueva percepción de la realidad. A pesar de ello, utilizaré el término *revelación* porque es más cercano a nuestro universo mental y porque no traiciona la experiencia religiosa de Oriente, tal como intentaré mostrar, en la medida en que pretende indicar una experiencia de apertura y de conocimiento de la realidad diversa de la ordinaria. Lo que varía es considerar si esta experiencia procede de *fuera* o de *dentro*.

1. Elementos del acontecimiento revelatorio

En todo proceso revelatorio se pueden destacar tres aspectos. En primer lugar, la mostración de un contenido sobre algo que trasciende el mundo o la realidad ordinaria, en la que, muchas veces, el Ser que se revela es al mismo tiempo su contenido. En segundo lugar, la existencia de un receptor que se halla implicado de manera enteramente pasiva, el cual queda transformado por la radicalidad y contundencia de tal experiencia y queda marcado por un antes y un después en su comportamiento y en su vida. El tercer elemento es la comunicación de esa revelación a otras personas, las cuales son llamadas a adherirse incondicionalmente para que su contenido sea eficaz. Veamos con un poco más de detenimiento cada uno de estos factores.

1.1. El contenido de la revelación

Toda revelación supone la recepción de un contenido que aporta algún tipo de conocimiento y orientación sobre la realidad esencial, un conocimiento que tiene carácter soteriológico, esto es, salvífico. En lo que se desvela está en juego la Vida, la Vida verdadera, lo único que realmente importa, lo que da consistencia a los demás ámbitos de la realidad. Detrás de toda revelación está en juego la dirección y sentido de lo existente, su origen y su destino. Por ello toda revelación es sagrada y por ello también es fundamental para el ser humano discernir lo que es revelación de lo que es invención, alucinación o engaño.

Ahora bien, lo que las religiones consideran *revelación* no atañe únicamente al ámbito de lo trascendente, sino que, desde él, habla de lo humano y de lo cósmico. Todo contenido de revelación comprende, inseparablemente, atisbos sobre Dios o la Realidad Última, sobre el ser humano y sobre la sustancia del mundo. Su modo de transmitirlo no es fragmentario, sino que pone en relación los tres ámbitos desde un horizonte de trascendencia y de finalidades últimas. De aquí su carácter *religante*, religioso.

Lo que comunica es siempre, de un modo u otro, una paradoja que está constituida por una afirmación y una negación inseparables: implica una afirmación sobre el Ser trascendente, a la vez que supone una negación de las categorías ordinarias con que la mente humana tiende a concebirlo; es también una afirmación sobre la condición humana y su sacralidad, pero a la vez conlleva una negación de ciertas evidencias que llevan a instalarnos en ellas; es una afirmación de la consistencia y sacralidad del entorno cósmico, pero supone también una superación de lo que espontáneamente captan los sentidos.

El efecto revelatorio comporta, pues, un triple descentramiento de las propias evidencias, tanto de las personales como de las aceptadas por el grupo: hacia la Realidad

o el Ser trascendente, hacia los demás y hacia las cosas del mundo. Sin este triple excentramiento —que, en su fondo, es un único descentramiento, porque lo que hace es desplazar el propio centro hacia algo mayor que uno mismo— no hay revelación, sino repetición del propio psiquismo o del contenido cultural bajo la forma de disfraz religioso. Ahora bien, este descentramiento supone, al mismo tiempo, un recentramiento, en la medida en que devuelve a cada persona a su más profundo centro, haciéndola crecer desde su propio fundamento. La revelación no es una alienación, sino una anticipación de realidades y de comprensiones a las que la conciencia antes no tenía acceso. No saca de la realidad, sino que abre y se adentra más en ella. Al abrir, altera, pero esta alteración no enajena sino que permite descubrir ámbitos de mayor luminosidad y profundidad que los que antes se habían percibido.

1.2. La experiencia de revelación

La experiencia revelatoria varía según se conciba su Fondo. Existen fundamentalmente tres modos. El primero lo comprende como la dimensión sagrada del mundo, presente en las cosas mismas, que las vivifica desde dentro. Tal es lo propio de las religiones aborígenes. En su cosmovisión, o mejor, en su cosmosensación, dioses, mundo y humanos forman un todo entrelazado. Todos los seres se perciben como habitados, transidos de un alma que hay que aprender a captarlo.

El segundo modo lo concibe como un Ser trascendente que tiene la iniciativa de mostrarse. A esta concepción corresponden las religiones monoteístas o personalistas, principalmente el judaísmo, el cristianismo y el islam, y entre las cuales se hallan también el zoroastrismo, el sikhismo y la fe bahá'í. Todas ellas conciben la revelación como un ámbito que se halla en otras dimensiones distintas que la ordinaria, desde donde Alguien o Algo «desciende», «se muestra». Se pueden asociar con las *místicas de la trascendencia*, referidas y atraídas por el Totalmente Otro, más propias de Occidente y del Medio Oriente. Frente al mito de Prometeo, que osa robar el fuego de los dioses, la experiencia religiosa de las religiones monoteístas está radicalmente marcada por el carácter descendente por parte de Dios, que se manifiesta libre y gratuitamente. La revelación es iniciativa del Ser divino, que no se reserva sino que desea darse. En la Biblia queda resaltado a través de múltiples relatos, comenzando por la Creación, donde repetidamente se insiste en el impulso divino: «Y dijo Dios: —Que se haga la luz; y la luz se hizo; y dijo Dios: [...]» (Gn 1,3ss); prosigue con las promesas y alianzas hechas a Abraham, a Moisés y a los profetas; el Nuevo Testamento está constituido por el descendimiento encarnatorio, y el islam, por el descendimiento del Libro eterno. Los mediadores son sólo receptáculos, no conquistadores, que se sienten elegidos para sorpresa y desconcierto de sí mismos.

El tercer modo de comprender ese Fondo que se abre corresponde a las tradiciones más orientales y extremo orientales, las cuales conciben la revelación como fruto de un

despertar interno, resultado del desprendimiento del ego. Los *rishis*, los sabios, los *tathagata* o los maestros, son los «que han visto», «los que saben» o «los que han llegado», fruto de su trabajo de transparentación. No se trata de ninguna otra dimensión que haya que alcanzar, sino de abrazar esta misma realidad pero en grados de mayor transparencia. Pueden considerarse *místicas de la inmanencia*, atraídas por la transformación interior que permite percibir las cosas de un modo diferente. En el hinduismo, a esta experiencia cognitivo-transformativa se le llama *anubhava*; en el buddhismo, *bhavanamaya panna*; en el taoísmo, *chih*. Lo propio de esta experiencia es precisamente su falta de contenido verbal-racional:

> En el estado de pura existencia se alcanza aquello que se denomina la unión del individuo con el Todo. En este estado hay un flujo ininterrumpido de experiencia, pero el experimentador no puede ser consciente de él porque no sabe que hay cosas, y menos aún diferencia alguna entre ellas, como tampoco la hay entre sujeto y objeto y entre «yo» y «no-yo» porque, en este estado, lo único que existe es la Unidad, la totalidad. [4]

Ante tales palabras, la religión queda desnuda y desnudada, ya que no hay nada a lo que religarse. En todo caso, todo es religión y ello hace innecesaria cualquier mediación que religue.

Todavía se puede mencionar un cuarto modo de revelación, que sería la indagación científica y filosófica, así como la creación artística. Lo que permite hablar de *revelación* en estos ámbitos es el hecho de que se da un conocimiento de las cosas o una percepción de la realidad que no procede únicamente del propio esfuerzo, sino que se experimenta, de algún modo, como don y donación. Ello no excluye el trabajo de la mente, pero el resultado final no se percibe únicamente como una conquista sino como algo que *es* dado. La entronización de la diosa razón durante la Revolución francesa puede ser considerada desde esta clave: como la necesidad de simbolizar el don de la razón como herramienta intelectiva que nos ha sido dada para acceder a la realidad. La capacidad de pervertirla no sólo es exclusiva de la secularización o del racionalismo, sino también del instinto religioso cuando se rigidiza o ideologiza.

1.3. Receptividad y adhesión

La noción de revelación supone que se da un excentramiento en el que la recibe. Ello implica una apertura existencial, un estado de receptividad y de entrega, esto es, de transparencia, que es indispensable para poder acoger el acontecimiento revelatorio, tanto por lo que se refiere a la experiencia personal del mediador fundamental e iniciador de cada religión, como en la actitud de sus seguidores. La revelación tiene fuerza transformadora en la medida en que se da una adhesión incondicional a ella. Esta entrega es lo que hace tan difícil la aceptación de otra revelación. Estamos ante una cuestión

constitutiva de nuestra psicología. La prohibición de adorar a los dioses extranjeros es un modo de asegurar la unificación de la persona en una sola dirección. No se pueda avanzar en la fe como mero observador.

En las tradiciones monoteístas, la importancia del acontecimiento revelador implica inseparablemente la adhesión al mediador —o mediación— a través del cual Dios se ha manifestado, así como al contenido revelado. La respuesta no se concibe en términos de indagación cognitiva sino de entrega incondicional. De aquí la centralidad incuestionable de la *Torah* en la tradición hebrea, [5] de Jesucristo en la tradición cristiana, [6] del Corán y su Profeta en el islam, [7] del Gurú Nanak en el sikhismo y de Bahá'u'lláh en la fe bahá'í, etcétera. Según este modelo, el ser humano es concebido constitutivamente como «oyente de la Palabra». [8] Su existencia consiste en ser receptáculo de la comunicación de Dios. La revelación le hace un ser abierto. Es más, le supone esta apertura. Cuanta más apertura haya, más revelación podrá darse. Así, la revelación es inseparable de la disposición del que la acoge. Sin acogida no hay revelación. Por ello estamos ante una categoría religiosa, no sólo cognitiva o epistemológica, porque implica a la totalidad de la persona. Lo importante no es el conocimiento que otorga, sino la transformación integral que este contenido revelatorio conlleva.

En las religiones de inmanencia no hay tanto un legado doctrinal en el que creer, sino más bien la aceptación de un camino hacia el despertar. Y, sin embargo, no se puede obviar que tal camino tiene un marco conceptual en que se ancla y que no es puesto en cuestión.

De ahí de nuevo la paradójica y tensa —aunque también fecunda— relación entre las mediaciones religiosas y la inmediatez de la experiencia mística. Esta paradoja es particularmente sorprendente en el buddhismo, puesto que el Buddha se presenta como un simple hombre que enseña a los demás hombres la vía del despertar, pero acaba constituyéndose en el centro de toda la realidad.

En las religiones aborígenes, la adhesión al contenido revelatorio se hace a través de las ritualizaciones colectivas, en las que todos los miembros del grupo activan su pertenencia mediante celebraciones periódicas por las que consolidan sus vínculos entre ellos, con las divinidades y con el entorno natural.

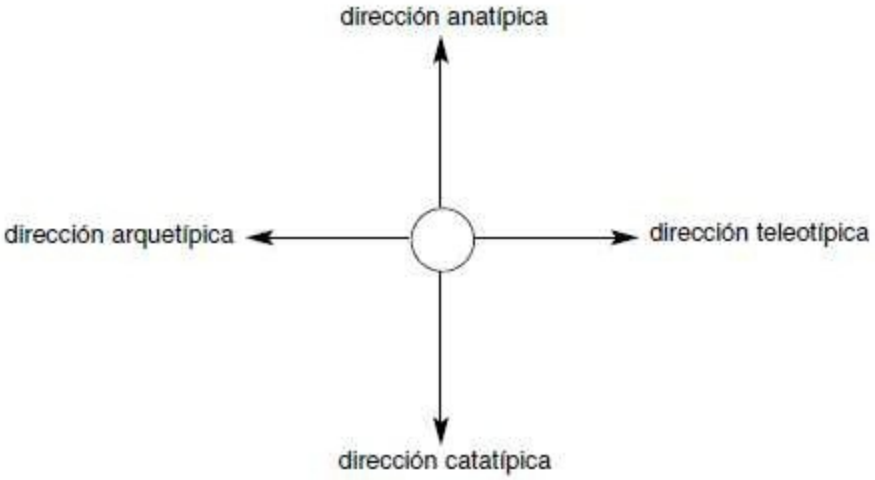
2. Modelos de revelación

Lo propio de toda religión es su coherencia interna. Cada una de ellas es una configuración que emana de un núcleo revelatorio. Sólo alcanzando ese núcleo se puede acceder a su verdadero sentido. Se han señalado seis criterios de credibilidad para discernir un contenido *revelado*: la coherencia interna de los diversos elementos; la plausibilidad de lo que presenta; la adecuación a la experiencia; sus frutos prácticos; sus frutos teóricos, esto es, su fecundidad intelectual; y su valor para entablar diálogo con otros marcos revelatorios. [9]

En base a la estructura cosmoteándrica (*cosmos-theos-andros*) que configura lo real, [10] vamos a distinguir tres tipos de religión que están constituidas por tres tipos de revelación: las religiones cósmicas o de la naturaleza; las religiones teístas, que conciben la existencia de un Dios trascendente de carácter personalista; y las religiones interiores u oceánicas, afines a una concepción a-dual, en las que trascendencia e inmanencia constituyen las dos caras de la misma realidad. Las primeras hablan de las entidades cósmicas, las segundas de la abisal naturaleza divina y las terceras de la insondable capacidad de la conciencia humana. Esta clasificación se aproxima a las clasificaciones que vienen haciéndose en los últimos años por los estudiosos del fenómeno religioso. [11]

Con todo, hay que decir que una aproximación por modelos puede ser válida mientras no se absoluticen, ya que toda sistematización supone una simplificación de una realidad más compleja. Sirven como presentación pedagógica y orientativa, pero hay que manejarlos conscientes de que cuando una realidad es catalogada bajo un determinado parámetro, se le impide que manifieste elementos que no pertenecen a la óptica con la cual se la mira. El hinduismo, por ejemplo, contiene elementos de las religiones personalistas que no se perciben si sólo se lee en clave oceánica. Con todo, son innegables sus acentos suprapersonales, tal como en algunos místicos del cristianismo o del islam se pueden encontrar referencias transpersonales, sin negar que su marco es claramente personalista.

Para situar los tres modelos en base a la estructura cosmoteándrica, podemos vincularlos a tres ejes básicos: el vertical, el horizontal y el central. Todo ello se puede expresar mediante el siguiente gráfico, en el que aparecen las cuatro direcciones en las cuales el *homo religiosus* contacta con lo Trascendente: [12]



Podemos poner en relación las revelaciones de la naturaleza o aborígenes con el eje vertical, en el que el ser humano siente que forma parte del todo cósmico en un mundo tripartito de carácter vertical: el supramundo, el mundo visible y el inframundo; todas las entidades participan de esta tríada. El eje vertical, a través de la metáfora espacial altura/profundidad, da una explicación mítica del mundo en la cual la polaridad cielo/infierno es un modo de expresar los estados psico-espirituales internos. La verticalidad es intemporal y puede encontrar en cualquier punto o instante el eje horizontal, atravesándolo repentinamente. Si bien asociamos primordialmente el eje vertical con las religiones aborígenes, está presente en todas las configuraciones religiosas, en las que lo trascendente tiende a ubicarse en un *arriba* (*ana*), desde donde *desciende* hasta abajo (*kata*), tal como queda simbolizado en las teofanías de las montañas bíblicas, en la encarnación del Verbo que desciende según el imaginario cristiano, así como también desciende (*nazala*) la revelación en el Corán. Menos frecuente es situar la trascendencia en un *abajo*. Aparece en los mitos de las aguas que cubren la tierra primordial; en los mitos órficos, donde el héroe se sumerge en las profundidades; en las *Upanishads* es frecuente la imagen de la cueva del corazón; también el Evangelio habla del tesoro escondido que sólo se encuentra tras cavar (Mt 13,44); Eckhart hablará del Fondo originario, el Fundamento abismal del que emerge el mundo manifestado. También encontramos este *abajo* radical en la *kénosis* de Cristo, en el despojo del Hombre-Dios que desciende hasta los infiernos de lo humano y de la historia (Flp 2,5-8).

Las religiones teístas, además de participar de este eje vertical, se despliegan sobre todo en el eje horizontal desde un origen hacia una meta, descubriendo el sentido de la temporalidad. De aquí que, paradójicamente, las religiones teístas y de la trascendencia queden complementadas por el valor de la historia y por el cuidado de la comunidad, tal como sucede en el judaísmo, el cristianismo, el islam, el sikhismo y la fe bahá'í. Las religiones históricas se despliegan sobre esta horizontalidad, remitiéndose, por un lado, a los orígenes (*arché*) —tanto de la propia religión como de la humanidad— y, por otro, a

un final (*télos*) escatológico hacia el cual convergen todos los acontecimientos humanos. Este eje horizontal, que transcurre en el tiempo, suscita el sentido de la historia, tanto la colectiva como la referida a la existencia individual. Las religiones monoteístas están transidas por esta doble polaridad: existe un momento revelatorio fundante que tiene una preeminencia absoluta (la constitución de la *Torah*, el acontecimiento de Cristo, la revelación del Corán a Muhammad, etcétera), pero, al mismo tiempo, se espera una consumación final que se dará en el futuro. En cambio, en el modelo oceánico, el carácter circular del hinduismo, del buddhismo y del taoísmo hace que este avance «hacia delante» no sea significativo, porque el progreso no se da hacia el futuro, sino hacia dentro, ya que la linealidad del eje horizontal, en verdad, está cerrada en su curvatura. El crecimiento, en el modelo oceánico, se da hacia la profundidad.

Las religiones de la interioridad se concentran en el punto de convergencia de los dos ejes, anulando así tanto la espacialidad vertical como la temporalidad horizontal. Este centro, que es sede tanto de la conciencia como del corazón, es el que atribuimos a las religiones oceánicas, en la medida en que se caracteriza por el trascendimiento de las coordenadas espacio-temporales: «Así como los radios de la rueda están fijados en el cubo y en la llanta, así también todos los seres, todos los dioses, todos los mundos, todos los alientos, todos los *âtmans* están fijados en *Âtman*», dice una *Upanishad*. [13] En el buddhismo y en el taoísmo, ese centro se concibe vacío porque es el que posibilita todo lo demás: «Treinta radios convergen en el medio, pero es el vacío que hay entre ellos lo que hace marchar el carro». [14]

En el eje vertical encontramos la figura del chamán, que viaja por los tres mundos, adquiriendo un conocimiento restaurador. A las religiones que se desplazan preponderantemente por el eje horizontal les correspondería más el arquetipo del profeta, mientras que el arquetipo del místico estaría más asociado con las religiones oceánicas, en las que se diluye o se trasciende la espacio-temporalidad. En las religiones aborígenes, lo que se busca es, sobre todo, conseguir el equilibrio con el entorno natural y la armonía con el mundo de los espíritus; en las religiones histórico-proféticas, lo que autentifica la experiencia revelatoria es la incidencia en la vida de la comunidad y el compromiso con una historia que hay que mejorar; en las oceánicas, el acento está puesto en la superación de los límites del yo en un estado transtemporal donde se experimenta una unión plenificante con la totalidad.

Al eje vertical le corresponde un lenguaje eminentemente mítico-simbólico y la actuación ritual; al eje horizontal le corresponden la palabra, el desarrollo conceptual-doctrinal, el sentido de lo comunitario y el compromiso histórico; al centro le corresponden el Silencio y el trabajo de autotransparentación. Pero en los tres modelos religiosos encontramos mito, concepto y silencio, así como ritualización, compromiso ético y abismamiento místico.

Si bien es cierto que el punto de encuentro en el Centro de las cuatro direcciones sería lo específico de las religiones oceánicas-transpersonales, hay que decir que también es el lugar del núcleo revelatorio de todas las demás. Es su lugar y no-lugar por excelencia, punto de convergencia y de expansión de donde emana la experiencia de lo Absoluto. En el cristianismo, esta centralidad la ocupa Cristo: «Que podáis comprender cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede todo conocimiento, para que os vayáis llenando hasta la plenitud total de Dios» (Ef 3,18); en el buddhismo, la ocupa el Buddha, icono de la naturaleza última; en el taoísmo, el Tao, que es un espacio vacío; etcétera.

Cada religión tiene un Centro del que emana el resto, y cada una de ellas pone un acento particular en cada una de estas dimensiones. En función de sus acentos, se desarrolla uno u otro aspecto de ellas. Los tres modelos revelatorios contienen simbolismo, palabra y silencio, pero con predominancias indiscutiblemente diferentes.

Pero todavía se puede decir más. Como resultante del encuentro del eje vertical con el horizontal, no sólo se produce un punto de contacto que se pierde en su propia profundidad, sino que se origina una diagonal, donde el desplazamiento de la historia es impulsado por un movimiento ascendente e interior:

Podemos considerar que la diagonal aparece como una resultante de nuestra mentalidad contemporánea, donde el encuentro de las religiones puede ser vislumbrado como una convergencia *hacia adentro* (profundidad mística) y un *hacia delante* (utopía social), rasgando el cuadrante superior derecho hacia un punto asintótico entre escatología e historia. Volveré sobre esta cuestión en el último capítulo.

2
Revelación en las diversas tradiciones religiosas

Muy gradualmente y de muchas maneras
ha hablado Dios a nuestros padres.

Carta a los Hebreos 1,1

El acontecimiento revelatorio es, para cada tradición, su núcleo fundante, y ese núcleo que la funda es considerado revelación, en tanto que es percibido como radicalmente recibido, como fuente de vida y camino de plenitud. De él dimana toda la configuración religiosa —relatos, creencias, normas y ritos— como su epicentro, ya que es por donde la opacidad de lo Real ha sido perforada y se ha accedido a —o mejor, se han recibido— fulguraciones de la Ultimidad. En este segundo capítulo vamos a rastrear el núcleo esencial de las tradiciones más significativas, agrupándolas en los tres modelos anunciados: cósmico, personalista y oceánico.

Vamos a sobrevolar el paisaje de las diferentes religiones respetando el lenguaje propio de cada una de ellas. Como el águila que desciende en picado para coger una presa, sacaremos a la luz algunos textos más significativos que nos den a conocer el sabor y el tono específico de cada tradición. Una vez presentado este contenido básico, que me ha parecido conveniente incluir para homologar conocimientos, retomaré todo este material para revistarlo desde diversos ángulos.

1. Religiones aborígenes y revelaciones cósmicas

Por razones de orden cronológico, y también por veneración y respeto a nuestros ancestros, comenzaremos presentando la experiencia revelatoria de las religiones llamadas *aborígenes* o *primigenias*, porque están «en los orígenes», en la raíz de todas las demás, en los albores de la experiencia mística y religiosa de la humanidad, todavía presentes en muchas culturas del planeta. En ellas, la experiencia revelatoria está vehiculada por una figura clara y difusa a la vez: el chamán. Clara porque su rol en la comunidad está netamente identificado: es el que pone en contacto con otras dimensiones de la realidad con diversos fines: desde conseguir remedios curativos hasta trasmitir mensajes que afectan al destino de la comunidad. Pero también es una figura difusa, porque puede incluir la del curandero, el sanador, el adivino, el hechicero, el brujo, el mago, el médium y también el embaucador. Lo que aquí nos interesa es cómo y en qué medida es un puente con la trascendencia y un pasaje de revelación. *Chamán* significa «el que conoce». [15] Es un término que proviene de los pueblos manchú y tungú nordasiáticos y que por extensión se aplica a las demás religiones aborígenes del planeta. El chamán se mueve en el ámbito del exceso y se le reconoce el valor de héroe porque, arriesgando su vida y su cordura, se adentra en el supramundo y en el inframundo y regresa con información valiosa para la comunidad. Con frecuencia es una persona enferma, que encuentra su lugar en el grupo gracias a una inversión de las limitaciones de su dolencia. Como ha dicho Mircea Eliade, «el chamán no es sólo un enfermo, sino un enfermo que se ha curado, que ha logrado curarse a sí mismo». [16] El chamán resulta creíble por parte de la comunidad porque él ha pasado previamente por experiencias límite en las que no ha sucumbido sino que, por contrario, ha salido fortalecido. Expresado con los términos propios de su cosmovisión, entre estas experiencias destacan:

— la presencia de algún signo o prodigio durante su nacimiento;

— la apertura del pecho que hace vivir una muerte mística en la que simbólicamente sus órganos son cambiados durante el sueño o durante un trance;

— haber descendido a los infiernos psíquicos, haberse enfrentado a sus monstruos —personales y colectivos— y haberles perdido el miedo;

— frecuentes dolores de cabeza que preceden a las visiones o que suceden a ellas;

— calor místico durante el trance que puede llegar a hacerse visible en forma de halo de luz;

— ascenso a regiones celestes donde ha estado en contacto con seres de luz;

— la percepción frecuente o continua de alguna presencia-guía junto a él.

Expresado en términos psicológicos, lo común a los caminos iniciáticos es el proceso de *implosión*, «explosión hacia dentro», en el que se da un renacimiento hacia capas más profundas de uno mismo y de la realidad. Para ello hay que pasar por una parálisis catatónica del ego, donde el sujeto se encoge, se contrae y se comprime hacia adentro, para acceder a un nuevo nivel de comprensión y de conocimiento y convertirse así en chamán. La explosión que sigue tras el encuentro con la capa de muerte se puede manifestar en cuatro direcciones: hacia una pena genuina que permite revivir pérdidas o muertes antiguas no asimiladas; hacia el orgasmo en personas bloqueadas sexualmente; hacia la ira en los que tienen una agresividad reprimida; y hacia una alegría plena de vivir. [17]

Maestros del éxtasis, lo que separa a estos hombres-espíritu de la comunidad es la intensidad de su propia experiencia religiosa y el estar en relación con dimensiones que el resto del grupo teme o ignora. El chamán es, al mismo tiempo, el gran conocedor del alma humana. Sólo él la *ve*, así como también *ve* a los espíritus. Conoce sus formas y sus destinos. Tiene un especial vínculo con los elementos de la naturaleza, particularmente con el fuego. También es el que ayuda a hacer el tránsito hacia el otro mundo en el momento de la muerte, porque ha estado en el transmundo durante sus viajes místicos. Su función es la de interpretar los signos y los mensajes que continuamente asaltan y asedian la cotidianeidad y cuyo desciframiento es indispensable para la vida de la comunidad. Asimismo, es el encargado de restablecer el equilibrio interno entre los diversos miembros así como con el entorno natural. Habla con el alma de las cosas y éstas le hablan a él. Comprende su *sentir*. Percibe cuando están enfermas o heridas, tal como sabe interpretar las dolencias o angustias de las personas. Por todo ello, sus visiones son respetadas y obedecidas por el grupo, ya que le va la vida en ello.

La cosmovisión chamánica pertenece a culturas de tradición oral en las que no hay establecida ninguna doctrina formal, aunque el sistema de creencias está sólidamente establecido mediante relatos míticos y arquetípicos. Su horizonte se organiza a partir de círculos concéntricos: la familia, el clan, la tribu, el resto del mundo, que se suele concebir como un disco que flota sobre la superficie de un mar universal, cubierto por el firmamento, como si fuera una tienda que delimitara el fin del mundo. Más allá de este mundo visible, están el supramundo y el inframundo, lo cual les da una visión tripartita de la realidad. Los tres planos están interconectados a través de lugares sagrados: cuevas, agujeros, simas, cimas, árboles, rocas, cascadas; también a través de ciertos animales: águilas, chacales, ciervos, zorros, serpientes, grandes peces, etcétera. A través de esas aberturas se renuevan los poderes sobrenaturales perdidos a causa del cisma entre el cielo y la tierra que los mitos narran y que esos lugares y animales sagrados conservan. Sólo el chamán es capaz de trepar por el Árbol axial que une los tres mundos. Ni sus raíces más hondas ni sus más altas ramas son accesibles al resto de la comunidad. Disolviendo su ego por medio del éxtasis o el trance, se hace savia de ese Árbol y recorre sus profundidades y sus alturas. Cuando regresa, *chamaniza*, respondiendo a las preguntas que se le había hecho antes de su pérdida de conciencia. El valor de su conocimiento

visionario se autentifica por su capacidad de regenerar la vida de los miembros del grupo y de su entorno y hacerlos avanzar. Sus *ausencias* se justifican porque volverá con un conocimiento que no es accesible a los demás.

Estos *viajes* pueden ser inducidos por medio de sustancias, o por medio de rituales de música y danza, por meditaciones y ayunos o por estados catalépticos que le advienen repentinamente, en los que se altera su estado ordinario de conciencia. Lo propio del chamán respecto del médium o de otros personajes extáticos es que puede controlar sus visiones. He aquí un testimonio sobre los ritos de los samoyedos de Siberia septentrional:

> Primero, el sacerdote empieza a tañer una cosa parecida a un tamiz grande, con una piel en un extremo como un tambor [...]. Luego, canta como solemos hacer en Inglaterra para azuzar, huchear o gritar a los perros de caza, y el resto de la compañía le responde con esta voz: *Igha*, *Igha*, *Igha*, y a continuación el sacerdote les responde con sus voces. Y los demás le responden con las mismas voces tantas veces, que al final se pone como loco y cae al suelo como muerto [...].
>
> Les pregunté por qué se echaba de ese modo, y me respondieron: *Ahora nuestro Dios le dice lo que tenemos que hacer y adónde tenemos que ir*. [18]

Otro de los medios es el ayuno y el aislamiento durante días, semanas o incluso durante meses. Así narraba un esquimal iglulik en 1929 su experiencia en la iniciación chamánica, en medio de un deliberado aislamiento:

> A veces me ponía a llorar y me sentía infeliz sin saber por qué. Entonces, sin ningún motivo, de repente todo cambió, y experimenté una alegría intensa e inexplicable, una alegría tan intensa que no pude contener, sino que tuve que romper a cantar una potente canción, en la que sólo tenía cabida esta única palabra: ¡Alegría!, ¡Alegría! Y tuve que emplear toda la fuerza de mi voz. Luego, en medio de este acceso de deleite misterioso e irresistible, me convertí en chamán sin que yo mismo supiera cómo se había producido. Pero era un chamán. Veía y oía de un modo totalmente distinto. Había obtenido mi *quamaneq*, mi iluminación, mi luz chamánica del cerebro y del cuerpo, y de un modo tal que no era sólo yo quien veía a través de la oscuridad de la vida, sino que la misma luz irradiaba de mí y, si bien era imperceptible para los seres humanos, era visible para todos los espíritus de la tierra, el cielo y el mar, y éstos vinieron entonces a mí y se convirtieron en mis espíritus auxiliares. [19]

El recurso a la soledad para abrirse al otro conocimiento está presente en todas las culturas y tradiciones, tanto aborígenes como actuales. Así lo expresa el mismo testimonio: «Las mejores palabras mágicas son las que le llegan a uno, de un modo inexplicable, cuando está solo en medio de las montañas [...]. El poder de la soledad es

grande y supera nuestra comprensión». [20] Entre los quechuas del altiplano boliviano, los tiempos de soledad se consideran indispensables para «llenarse de luz», según la expresión que ellos mismos utilizan.

El chamán utiliza el lenguaje simbólico y arquetípico del subconsciente y del supraconsciente. Sus palabras no son abstractas sino narrativas. Mito, en cuanto relato interpretativo, y realidad son inseparables porque el mundo es tal como el símbolo lo configura, unificando los fragmentos de sentido que se hallan dispersos. Si bien los mitos se refieren al pasado legendario de la tribu, la revelación chamánica tiene que ver con las necesidades presentes y futuras de la comunidad y de sus miembros. En diversos pueblos de Asia Central y de Alaska, las sagas orales no narran los acontecimientos históricos de sus líderes, sino las experiencias espirituales de carácter chamánico de sus héroes, celebrando así sus hazañas en el mundo del espíritu. En este sentido, no hacen ninguna diferencia entre los personajes de sus mitos y los hombres o mujeres vivos dotados de poderes espirituales. En ciertos pueblos, los mitos no están cerrados sino que expresan una potencialidad de la realidad que, como los héroes de los propios mitos, puede convertirse en algo mayor. Los hombres de conocimiento pueden alterar estos mitos, no a su antojo, sino según un grado de inspiración que es reconocido por el grupo.

Entre los chamanes es frecuente la visión en sueños de un viaje al escenario de la creación o a una montaña visitada por sus dioses creadores. El chamán es aquel que es capaz de transmitir informaciones que no percibe el yo cotidiano y que proceden del reino del espíritu, un reino trascendente e intangible que se hace inmanente y accesible por medio de la palabra que, al ser emitida por él, se encarna en el mundo ordinario. La comunicación del chamán con los espíritus puede concebirse de dos maneras: o bien su alma viaja en éxtasis a las regiones del más allá o bien los espíritus entran en él y lo inspiran. Estos dos modos no son excluyentes.

Los elementos de la naturaleza forman parte del drama cósmico tanto como los seres espirituales. No hay discontinuidad entre unos y otros. El chamán es el que *ve* sus interconexiones. Entre los xumu del Perú, el ritual chamánico va acompañado del siguiente canto:

> De nuevo estamos aquí para obtener sabiduría.
> Danos tranquilidad y dirección
> para comprender los misterios de la selva,
> el conocimiento de nuestros antepasados,
> para convertir el pasado en futuro [21] .

Hay que establecer una jerarquización de temas y ámbitos porque no se puede, sin más, llamar a todo *revelación*, aunque lo sea en el sentido de que se desvela un conocimiento que no es accesible en el plano ordinario. No todo tiene la misma densidad e importancia cognitiva. No es lo mismo *recibir* una información sobre un remedio

curativo que tener un conocimiento sobre algo que afecta o va a afectar al destino de la tribu, o recibir conocimientos sobre el mundo del Más Allá. Entre los mixes del norte de Oaxaca (México) una *mujer sabia* llamada María Sabina, que tenía dones curativos, desde pequeña se había sentido atraída, como decía ella misma, «por un lenguaje misterioso que hablaba de los astros, los animales y de otras cosas que yo ignoraba»; ello la llevaba más allá de los límites de su propia existencia. Después de comer hongos, «oía voces procedentes de otro mundo» y, aunque analfabeta, «leía en un Libro de la Sabiduría, que me enseñaba cómo llamar al Señor de las Montañas, cómo *ver desde el origen* y cómo *curar con el Lenguaje* y la sabiduría que éste confiere». Según sus propias palabras, en sus veladas, «me convertía en Dios y penetraba en el otro mundo, cuya visión da el sentido de éste». [22] Nótese la fuerza de las expresiones que utiliza: «ver desde el origen», «curar con el Lenguaje».

La figura primordial del chamán de las religiones cósmicas y aborígenes se difracta en dos, según los modelos de religión que siguen. En las revelaciones teístas, se convierte en el profeta, mientras que en las religiones oceánicas será el místico, el yogui o el sabio. En ambos casos, su rol ha quedado más contenido o institucionalizado, pero los elementos básicos coinciden: seguimos encontrado a seres entregados y atravesados por el Absoluto.

2. Religiones teístas y revelaciones proféticas

2.1. Mazdeísmo: la revelación hecha sabiduría

Dentro de las revelaciones proféticas, nos retrotraemos hasta el mazdeísmo o zoroastrismo, pues se trata de una religión significativa por varias razones: pertenece a la antigua Persia, fue contemporánea de la religión bíblica e influyó sobre ella durante la cautividad en Babilonia y también posteriormente, [23] ya que se hallaba en plena expansión. Fue Ciro (550-530 a.C.) quien permitió el retorno de los israelitas a su tierra (538 a.C.), [24] por su parte, Darío I (550-486 a.C.), conquistador de regiones de la India, Tracia y Macedonia, es considerado uno de los precursores de los derechos humanos por su respeto a los demás pueblos. No es una religión semítica sino indoeuropea. Ello hace que existan muchos paralelismos entre las divinidades zoroástricas y las védicas del hinduismo. Está en la base del chiismo islámico aunque éste no la tolere. Continúa viva en pequeños reductos de Irán y de la India, donde a sus fieles se les conoce como los *parsis*, por razón de sus orígenes. Su cosmovisión parte de un Dios trascendente, *Ahura Mazda* («Señor Sabio»), del que no surge ningún mal, simbolizado por el sol y por el fuego, bajo el cual se da una lucha sin cuartel entre el espíritu del bien (*Spenta Mainyu*) y el espíritu del mal (*Angra Mainyu*, más tarde *Ahrimán*), que se prolongará hasta que el universo sea restaurado por un mesías (*Saosyant*). Es una religión dualista, por cuanto postula la existencia de dos realidades cósmicas enfrentadas, pero no es diteísta, ya que *Ahura Mazda* está por encima de esta dualidad. Es en el ámbito de las criaturas donde se entabla el combate. Todo ello dará pie al futuro maniqueísmo, surgido en esas mismas tierras siglos más tarde.

El personaje más destacado del maniqueísmo es Zarathustra (conocido por los griegos como Zoroastro), modernamente célebre por haber sido recreado por Nietzsche y por Strauss. Este profeta, histórico y legendario a la vez, se sitúa entre los siglos IX-VIII a.C. [25] Vivió probablemente entre las tribus dedicadas a la cría de ganado, en la estepa del Irán oriental. Debió de ser un sacerdote consagrado a ofrecer sacrificios y también a componer himnos (*Gâthâ*), los cuales están dedicados al fuego, hijo del sol (símbolo de *Ahura Mazda*, el Señor de la suprema Sabiduría), que purifica y espiritualiza. También se le atribuyen otros libros del *Avesta*, las escrituras sagradas, tres cuartas partes de las cuales se perdieron en tiempos antiguos. Actualmente el *Avesta* está lleno de tratados prolijos y menos inspirados que se fueron añadiendo en siglos posteriores. Zarathustra introdujo importantes renovaciones en el mazdeísmo, entre las cuales está el haber pasado de una concepción cíclica del tiempo a una concepción lineal con un final escatológico inminente; también cambió los ritos cruentos y frenéticos tradicionales por un culto iniciático y escatológico. Sin embargo, no quedan muy bien definidos los límites. En los escritos de Zarathustra se expresa que por medio del rito (*yasna*) el oficiante

adquiere la condición de *maga*, [26] por la que vive una experiencia extática que le proporciona la iluminación (*chisti*). El estado de *maga* se obtiene, sobre todo, mediante el sacrificio del *haoma*, «licor de la inmortalidad», que el sacerdote ingiere durante el transcurso de la ceremonia. El *haoma* es rico en *xvarenath*, fluido sagrado, ígneo, luminoso, vivificante y espermático. *Ahura Mazda* es el poseedor por excelencia de esta «llama líquida», que también brota de la frente de Mitra y de la frente de los soberanos, como una luz solar. Todo ser humano posee su *xvarenath* que se hará visible el día de la transformación final. El sacerdote, al ingerir el *haoma*, se acerca a *Ahura Mazda* y anticipa la renovación universal. En sus himnos se puede percibir un *pathos* visionario más semejante al de los profetas de Israel que a los éxtasis provocados de los chamanes. «Dame, Señor, este signo: la total transformación de esta existencia. A fin de que adorándote y alabándote, alcance un gran gozo», escribe Zarathustra en uno de sus himnos. [27] La experiencia religiosa mazdeísta es el resultado de una práctica ritual iluminada por la esperanza escatológica. [28]

Los himnos (*Gâthâ*) que se atribuyen a Zarathustra están llenos de voces y visiones. He aquí uno en que narra la revelación que recibió mientras oficiaba un rito de inmolación de una vaca:

> Se lamenta la voz de la vaca:
>
> —¿Para qué me plasmaron vuestros dioses? ¿Quién me ha formado? Me mantienen atada la embriaguez del asesinato y de la violación, el encadenamiento, la arrogancia y la brutalidad. No tengo más pastor que vosotros. Y me parece que ejercitáis bien vuestra actividad pastoril.
>
> El Hacedor de la vaca pregunta la verdad:
>
> —¿Cuál es, a tu juicio, el camino adecuado para la vaca? Habla el Dador de la vida, el que todo lo sabe:
>
> —Tu plasmador te formó para el ordeñador y para el pastor que te apacienta. [29]

Este fragmento parece estar en la base de su rechazo de los sacrificios cruentos de animales que entonces se realizaban. No estamos muy lejos, ni en el tiempo ni en el espacio, de la *revelación* de Abraham en el momento de cometer el sacrificio de Isaac (Gn 22): Dios no acepta los holocaustos humanos. La cuestión que plantean estos episodios o experiencias es: ¿de dónde surgen tales revelaciones? ¿*Descienden*, esto es, proceden de una iluminación externa divina que irrumpe desde fuera, o este carácter mítico-místico del relato es una forma simbólica de referirse a un momento de claridad de conciencia que permite un avance cualitativo en las costumbres de un pueblo? Contemporáneamente, se ha interpretado este episodio como un cambio de conciencia en

la mentalidad de Abraham —fuera quien fuere este patriarca propietario de ganados y tal vez también sacerdote—, cuya consecuencia fue que aboliera en su grupo la costumbre de ofrecer sacrificios de los primogénitos humanos para hacerse propicios a la divinidad. [30] Podemos comprender estos rituales para aplacar la cólera divina como una proyección de la agresividad humana: «El sacrificio calma a Dios —refrena su ira— porque calma a los hombres; impide que descarguen su violencia de manera incontrolada sobre el mundo». [31] Con todo, la sensibilidad religiosa tiende a ver en esta interpretación un reduccionismo racionalista que no agota la riqueza del pasaje. No es la sensatez de Abraham lo que le detiene, o la sensibilidad de Zarathustra por los animales, sino que lo propio del *pathos* religioso es atribuirlo a una irrupción de lo divino, que es de otro orden que el propio razonamiento o sensibilidad. Es esta irrupción la que otorga carácter revelatorio al acontecimiento y no el resultado de un razonamiento que después se habría sacralizado al atribuírselo a Dios. Aquí nos hallamos ante dos posturas que se pueden reconocer en otros pasajes revelatorios y también en las demás tradiciones: pueden interpretarse como intervenciones divinas que irrumpen en el ser humano o como gestaciones de la conciencia que son investidas de elementos mítico-místicos. En cualquier caso, desde ambos paradigmas se reconoce que tales irrupciones suponen un avance cualitativo en el desarrollo de la condición humana.

En muchos de sus himnos, Zarathustra invoca a Dios y Dios *le responde*. En uno de ellos, *Ahura Mazda* le revela sus veinte nombres: Aquél al que se interroga; el Dador de Rebaños; el Poderoso; la Santidad Perfecta; Toda cosa buena creada por *Mazda*; la Inteligencia; el Inteligente; la Sabiduría; el Bienestar; el que hace el Bienestar; el Señor (*Ahura*); el Gran Benefactor; Aquél en quien no hay mal; el Invencible; el que lo ve todo; el Sanador; el Creador; el Sabio (*Mazda*). [32] Nótese la semejanza con los noventa y nueve nombres de Alláh propia del islam, así como la predominancia de los nombres cognitivos, lo que sitúa al mazdeísmo entre las religiones del conocimiento o gnósticas. Así se expresa en otro himno:

> Por el pensamiento, ¡Oh Sabio (*Mazda*)!,
> te he reconocido como el primero y el último,
> como el padre del Buen Pensamiento
> una vez que te capté con los ojos
> como el verdadero creador de la Justicia,
> como el Señor en los actos de la existencia. [33]

Aquí Zarathustra dice explícitamente que ha llegado al conocimiento verdadero de Dios mediante el ejercicio de la meditación, aunque también se expresa en términos de visión: «Te capté con los ojos». En la mayoría de los himnos insiste en el carácter *recibido* de sus experiencias:

> Voy a hablar de los comienzos de la existencia,

de cuanto el Señor Sabio me dijo, Él, que lo sabe [...].
Voy a hablar de lo mejor que hay en esta existencia [...].
Voy a hablar de la palabra que el Santísimo Señor Sabio
me ha comunicado para que, como bien sumo,
la escuchen los hombres. [34]

Sobre esta certeza, sobre este carácter absoluto de su conocimiento, puede decir a continuación:

Los que entre vosotros no cumplan la Palabra
como yo la pienso y pronuncio,
para éstos el fin de la existencia será el «¡ay!» [...].
Los que por mí escuchen su Palabra y obedezcan,
lograrán integridad e inmortalidad. [35]

Este carácter salvífico es constitutivo de todo contenido revelatorio. La verdad que se desvela es cuestión de vida o muerte. De ahí la sacralidad del mensaje. Está en juego lo esencial. Aceptar o no el contenido revelatorio es la alternativa radical de la vida, la decisión más importante que puede tomar el ser humano. Uno de los *gâthâ* más citados de Zarathustra es el que presenta esta elección existencial:

Escuchad con vuestros oídos lo que es el bien supremo;
con clara conciencia observad a ambos lados
entre los que cada ser humano tiene que hacer la elección,
atento a que la gran prueba se supere a favor nuestro.
Desde el principio los dos espíritus han manifestado su naturaleza,
en pensamiento, palabra y obra.
Entre los dos, el prudente elige bien, no así el necio. [36]

Nótese el paralelismo con el célebre pasaje bíblico del Deuteronomio:

Hoy pongo ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia.
Si escuchas los mandamientos de Yahveh, tu Dios,
que hoy te prescribo,
si amas a Yahveh, tu Dios, si sigues sus caminos
y guardas sus mandamientos, preceptos y normas,
vivirás y te multiplicarás [...].
Pero si tu corazón se desvía y no escuchas [...],
yo os declaro que pereceréis sin remedio (Dt 30,15-18).

Éste es el dilema esencial que plantea toda revelación: escoger el camino correcto es cuestión de vida o muerte. Con esta cita damos paso a la tradición hebrea.

2.2. Judaísmo: la revelación hecha alianza

La revelación bíblica está configurada por tres términos: Palabra (*dabar*), Alianza (*debir*) y Ley (*Torah*), los cuales forman una constelación inseparable. Procedentes de Aquél cuyo nombre (*ha-shem*) es impronunciable (*YHWH*), la revelación se hace visible en su Pueblo (*Qâhâl*). El Pueblo es la manifestación visible de esa revelación. Sin Pueblo no hay manifestación de la gloria de Dios.

La palabra de Yahvéh (*dabar Yahvéh*) es la que funda la conciencia religiosa y ética de Israel. *Dabar* es más que palabra; es acto, dinamismo, proceso, acontecimiento. La revelación bíblica es palabra-acto, palabra-evento, palabra que se historiza. *Dabar* se torna *Torah*, «enseñanza» (de la raíz hebrea *yrd*), que también es «norma», «precepto», «ley». En el judaísmo, *Torah* se utiliza indiferentemente para designar al Pentateuco, a toda la Biblia, a la tradición básica de Israel, así como para referirse a una colección de leyes. La *Torah* expresa la voluntad de Dios para el mundo. Si se toma en consideración otra posible raíz de la palabra (*yarah*), se puede concebir como el acto de «verterse» de Dios sobre su pueblo. En este sentido es preexistente al mundo y es uno de los pilares que sostiene la creación. Dios ha revelado la *Torah* mediante los profetas. Se considera una Ley perpetua que atraviesa todas las generaciones y lugares (Lv 3,17; Éx 31,16) [37] y que contiene una sabiduría superior a la de los demás pueblos (Dt 4,6-14.32-40; Ecl 1,1-10). Las palabras de la Alianza (*Berit*) son revelación de la voluntad divina, cuyo respeto o transgresión traerá bendición o maldición tanto sobre los individuos como sobre la comunidad. Ello expresa el carácter absoluto de la revelación y de sus exigencias morales.

El contenido de esta Palabra revelada es el Decálogo (Éx 20), el cual supone una carta magna cuya difusión a lo largo de los siglos ha elevado la conciencia ética de la humanidad: honrar a los progenitores, no matar, no mentir, no robar, no codiciar y contenerse sexualmente. Pero lo más característico de estos preceptos éticos es que se derivan de los tres primeros: confesar que hay un solo Dios, honrar su nombre y sus fiestas. El carácter trascendente de la revelación judía es patente: la conciencia ética procede de la fe en Dios. Dios, *Yahvéh*, se ha manifestado a sí mismo como «El que es» (Éx 3,14). Sólo lo que procede de Dios es. Es Él quien funda el comportamiento humano avanzado.

Desde un punto de vista literario, el núcleo revelatorio de la tradición hebrea emana del episodio del Sinaí (Éx 3-4; 20,1-7; 34,28).

Los textos que narran ese acontecimiento están llenos de exceso: zarzas que arden sin consumirse (Éx 3,2), voces que llaman transmitiendo mensajes épicos (liberar al propio pueblo de la esclavitud), la revelación del Nombre Impronunciable que envía en misión con poderes prodigiosos (Éx 3,4-4,18); plagas contra los enemigos, mares que se abren,

rocas que se convierten en manantiales, columnas de nubes que se desplazan al ritmo del grupo de refugiados (Éx 13,21-22; 33,9), cimas que se ocultan (Éx 19, 9-18; 24,15-18), terremotos que conmueven las montañas (Éx 19,18), luces y refulgencias que ciegan los ojos (Éx 34,29-35)... Todo ello, manifestaciones teofánicas que enmarcan con caracteres numinosos tanto el acto revelador como el contenido de la revelación. Ambos elementos —la iniciativa de Dios de revelarse y el contenido de la revelación— son inseparables. Son relatos cargados de sacralidad, imágenes poderosas que marcan con gran expresividad literaria el núcleo fundante de los orígenes.

Hay que destacar cuatro elementos en la revelación del Sinaí: la imprevisible y gratuita iniciativa de Dios; la mediación de Moisés; el acto liberador de un pueblo en estado de sometimiento y la fundación de una identidad comunitaria para la cual se ha establecido un código de conducta. Se trata de un relato que tiene un comienzo individual —Moisés solo ante la zarza (Éx 3)— que va creciendo hacia un clímax colectivo (Éx 20,1-7; 34), para retornar sobre un final solitario (Dt 34). Se cierra así un círculo, pero que queda abierto en el destino del pueblo que se ha convertido en el profeta colectivo, en el depositario de la Palabra incandescente de Dios, contenida simbólicamente en el Arca de la Alianza.

También aquí se puede identificar un proceso que va de lo solitario a lo colectivo, en tanto que Israel irá descubriendo que la presencia de Dios no es sólo para ellos, sino para el bien de la humanidad entera:

> Reuníos y venid, acercaos todos,
> supervivientes de las naciones (Is 45,20).
>
> Yo les traeré a mi Monte Santo
> y les alegraré en mi Casa de oración.
> Sus holocaustos y sacrificios serán gratos sobre mi altar.
> Porque mi Casa será llamada Casa de oración
> para todos los pueblos (Is 56,7).

Así, con la maduración de la fe, Israel va descubriendo que no es sólo él el Pueblo escogido, sino que, más esencialmente, abarca a toda la creación, la cual es la verdadera revelación de Dios. La creación adquiere su plenitud en el ser humano, creado el sexto día «a imagen y semejanza divinas» (Gn 1,26). Esto significa que a través del ser humano, punto de encuentro entre el macro y el microcosmos, se llega a Dios.

En la revelación bíblica se produce, pues, un proceso de expansión de lo particular a lo universal: desde una conciencia de identidad excluyente frente a una situación de dispersión (tradiciones cananeas abrahámicas) y ante una experiencia de liberación de una opresión (tradiciones mosaicas), inicios que llevan a considerarse objeto de predilección exclusiva y excluyente, hasta una comprensión de un Dios Creador que

desea compartir su gloria con todo lo existente, criaturas y seres humanos (creación y alianza noética). [38] Pero para ello, hay que estar a la escucha de su Palabra, ser fieles a la Alianza y cumplir los preceptos que son la vía para vivir según su voluntad creadora:

> Como la lluvia y la nieve descienden de los cielos
> y no vuelven a ellos hasta haber empapado la tierra,
> haberla fecundado y hecho germinar,
> para que dé grano al sembrador y pan para comer,
> así será la palabra que salga de mi boca:
> no volverá a mí sin haber realizado mi voluntad
> y haber cumplido aquello para lo que la envié (Is 55,10-11).

Dios es concebido como el principio trascendente, activo y masculino, que fecunda la tierra, que es el principio femenino, inmanente y receptivo. El ser humano está del lado de la tierra, como receptáculo capaz de dejarse fecundar por la acción de Dios. Pero se le ha dado el poder de decisión de acoger o no este verterse de Dios en el mundo, lo cual le sitúa en un lugar único en la creación.

Los profetas son personas en los que se intensifica esta revelación permanente de Dios. Su experiencia recorre la historia de Israel como un complemento y una confirmación de la Alianza del Sinaí y está presentada con imágenes poderosas: además de las ya mencionadas en torno a Moisés, el cual es considerado el profeta de Israel por excelencia (Dt 34,10-12), la vida y misión de Elías —el siguiente en el rango profético— está llena de prodigios y está sellada por un carro de fuego que viene a recogerle para llevarle a los cielos (2 Re 2,1-13); Samuel recibe llamadas en la noche (1 Sam 3); a Isaías le es dada ver la gloria divina y un carbón ardiente es puesto es sus labios para purificarle (Is 6); Jeremías *padece* la palabra de Dios que le atraviesa sin que él lo quiera (Jr 1; 12,1; 15,16-19; 20,7-18); Ezequiel tiene visiones sobre la gloria del carro de Yahvéh (Ez 1) y se le da a comer un libro enrollado en que ve contenidas las palabras que tendrá que comunicar (Ez 2-3).

Con tales marcos y visiones, las palabras de los profetas quedan legitimadas. Son presentados como seres atravesados, heridos de trascendencia, conscientes de una continua Presencia ante la cual y hacia la cual todo acontece. Abraham, Moisés, Elías, y otros están en continuo diálogo con Dios. Los textos no tienen ningún pudor en expresarlo. [39] Ahora bien, se da una dialéctica entre esta familiaridad y la trascendencia divina. Si bien se dice que «Yahvéh hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo» (Éx 33,11), también es cierto que cuando Moisés pide ver su rostro, se le dice que es imposible, porque sería abrasado y moriría. Sólo le es dado ver la espalda de su gloria (Éx 33,18-23). Se trata de la misma dialéctica que se da entre la santidad (*Qadosh*) inaccesible de Dios y de su gloria, también inaccesible (*Qabbod*), por un lado, y su presencia o morada (*Shekiná*) en medio de su Pueblo, por el otro.

Originariamente la *Shekiná* estaba representada por el Arca de la Alianza (Éx 38,21), en la que el acto y el contenido de la revelación bíblica se hallaban inseparablemente unidos. Al guardarse el Arca en el Templo de Jerusalén, la *Shekiná* pasó a ser asociada con el Templo. De ahí su sacralidad para el pueblo de Israel y su transtorno y herida cuando el templo fue destruido en el año 70 d.C. Con su desaparición se desarrollará progresivamente (sobre todo entre los siglos IV y VI) la llamada mística de la *Merkabá* («carruaje»), en la que se retoman las visiones del carro divino de Ezequiel como un modo de expresar la cercanía de Dios; se percibe el carro, pero no su Ser mismo, que permanece velado en su propia trascendencia. [40]

A esta Presencia transtemporal, presente y ausente a la vez, que corresponde al eje vertical, hay que incorporar la espera mesiánica, que se despliega en el eje horizontal y propiamente profético, una espera que aparece en la fe de Israel tras el exilio en Babilonia, muy probablemente a causa de las influencias zoroástricas a las que ya nos hemos referido en su momento. Esta espera es histórica y escatológica a la vez: la venida del Mesías traerá la plenitud de la Historia, y con ella concluirá el eón presente. Para la fe judía, el hecho de que tras la venida de Jesús no haya llegado la culminación visible de los tiempos es razón suficiente para no reconocerlo como el Mesías. La fe hebrea actual sigue esperando esta venida, aunque según diferentes concepciones. [41] Unas corrientes la conciben de un modo más mítico, repentino y espectacular: el Mesías llegará a la ciudad de Jerusalén y restituirá a Israel la Tierra Prometida; mientras que otras la interpretan de un modo místico: el Mesías está en cada acto y en cada ser humano que actúa con santidad; el Mesías es la humanidad misma en su propio camino hacia la plenitud, lo cual no es muy diferente de ciertas concepciones de la tradición cristiana sobre el Cuerpo Místico de Cristo.

2.3. Cristianismo: la revelación hecha rostro

Para la fe cristiana, la Palabra pronunciada desde los orígenes no sólo fertiliza la tierra sino que a ella se le atribuye «todo cuanto ha sido hecho y sin ella no se hizo nada de cuanto existe» (Jn 1,3). Existen anticipaciones judeo-helénicas de esta concepción de la Palabra de Dios en el libro de la Sabiduría, [42] pero el judaísmo ortodoxo posterior no la reconoció dentro del canon establecido en el s. IV d.C., para distinguirse de la cosmovisión griega y cristiana en un momento en que estaba en juego su identidad. Pero lo más significativo de la revelación cristiana no es el carácter omnipresente de la Palabra —que integra tanto el *logos* griego, en su condición de estructura de inteligibilidad del mundo, como el *Dabar* bíblico, en tanto que presencia actuante de Dios en la historia—, sino que haya devenido carne y rostro en una persona:

> En diversas ocasiones y de muchas maneras Dios habló antiguamente a nuestros padres por medio de los profetas. Ahora, en estos últimos tiempos, ha hablado por medio de su Hijo, a quien ha designado como heredero de todo, por quien también

hizo los mundos. Él es el resplandor de su gloria, impronta de su ser; él sostiene el universo con su palabra poderosa (Heb 1,1-3).

La determinación libre de Dios en la historia supone experimentar su revelación como gratuidad y, al mismo tiempo, como ruptura respecto al mundo que nos rodea. [43] Con todo, hay decir también, y con la misma fuerza, que Jesús no es sólo ruptura ni sólo «una irrupción de Dios en la historia del hombre, sino que es también una irrupción que revela al hombre a sí mismo, que lo descifra y transfigura a sus propios ojos». [44]

El epicentro del cristianismo se encuentra en el acontecimiento pascual: la irrupción de la Vida en el lugar más oscuro de la historia, tal como fue la tortura y muerte del Inocente. A partir de allí se lee retrospectivamente la figura de Jesús de Nazaret y se comprende que Dios se había implicado en él de tal modo que resulta ser su propia encarnación (Jn 1,14). Este reconocimiento sólo se puede dar por gracia, no por voluntad humana sino por voluntad de Dios (Jn 1,1213). El cristianismo, como el judaísmo, resalta así la discontinuidad de la revelación respecto del conocimiento o pensamiento humanos.

Jesús se presenta como el nuevo camino, inaugurado por él mismo, para entrar en el santuario a través del velo desgarrado de su propia carne (Heb 10,20). Para la fe cristiana, la revelación no está en los evangelios, sino en la persona misma de Jesús que los evangelios narran. [45] La revelación de Dios es Jesús: sus actos y palabras son la expresión de la autocomunicación misma de Dios. Jesús revela a Dios en tanto que dice quién y qué es Dios: donación, esto es, amor (1 Jn 4,8.16). No es que Jesús diga que Dios es Amor, sino que Dios se hace amor en Jesús.

A partir del acontecimiento pascual, la revelación cristiana está concentrada, desde el punto de vista narrativo, en varios momentos que varían según los evangelios, aunque todos ellos están caracterizados por una irrupción de carácter descendente: la concepción y el nacimiento de Jesús, la teofanía del Jordán, la transfiguración del Tabor, la Ascensión y Pentecostés. En todos ellos hay elementos numinosos comunes a otras teofanías: en torno al nacimiento aparecen ángeles y personajes lejanos que han interpretado unos signos prodigiosos; en el episodio del bautismo en el Jordán se rasgan los cielos, se oyen voces, aparece un animal alado que simboliza al Espíritu divino, y todo ello en un río que remite a las aguas primordiales, donde se muere y se renace como en un líquido matricial, a la vez que indica un pasaje, un vado que hay que superar. La transfiguración en el Tabor también contiene elementos teofánicos universales: la montaña, la luz refulgente, la aparición de personajes del pasado y, de nuevo, una voz celestial que habla, esta vez no a Jesús, sino a los discípulos, diciéndoles que Él es la Palabra que hay que escuchar. La Pasión-Resurrección también contiene imágenes arquetípicas: el descuartizamiento del Hombre Primordial acompañado de temblores de tierra y tinieblas, y la luz intangible y evanescente del Resucitado que culmina con el

ascenso a los cielos. Por su parte, Pentecostés contiene elementos numinosos comunes a todas las culturas: viento y fuego, y unas palabras inspiradas cuyo exceso no es comprensible por los que no participan de esa experiencia.

Lo complejo de los relatos ejemplares de todas las tradiciones radica en la dificultad de distinguir lo histórico de lo simbólico, una distinción que, por otro lado, sólo interesa a una interpretación externa, porque la fuerza de los relatos fundantes está precisamente en esa conjunción inseparable. Con todo, con excepción de estos momentos puntales, los evangelios no destacan experiencias extáticas en la vida de Jesús, sino más bien el dinamismo de una existencia que se ha dejado guiar por el Espíritu. La revelación de Jesús está en su misma vida, en su modo de vivir como Hijo y como Hermano. De aquí que el único título que se otorgó a sí mismo fuera el de Hijo del Hombre. [46] Su vida es la vida misma de Dios.

Lo específico del cristianismo es que, en Cristo, Dios se ha revelado como debilidad y vulnerabilidad. En Jesús, Dios se ha mostrado como aniquilación de amor y por amor. Tal es el carácter *kenótico* de su encarnación:

> Jesús, siendo de condición divina,
> no se aferró a su categoría de Dios,
> sino que se despojó de sí mismo [*ekenosen*],
> tomando condición de esclavo
> y haciéndose igual a nosotros en todo,
> humillándose a sí mismo,
> obedeciendo hasta la muerte
> y una muerte de cruz (Flp 2,6-8).

En Cristo Jesús el cristianismo reconoce que Dios es desconcertante debilidad, no poder (1 Cor 1-2). Su lugar no está en lo más alto sino en lo más bajo de la historia y de los hombres, y tal es la revelación más específica del cristianismo: el Dios crucificado, «escándalo para los judíos y locura para los griegos» (1 Cor 1,23). En esta cruz se da la intersección del eje vertical con el eje horizontal, que afecta la imagen de Dios y la historia en sus relaciones humanas y sociales, y que ofrece una alternativa al orden mundial. [47]

La confesión cristiana del Dios encarnado deja al cristianismo en un lugar difícil entre las demás religiones. Ante las tradiciones monoteístas (judaísmo e islam), el énfasis en la encarnación es percibido como una disminución de la trascendencia divina. La reflexión cristiana sobre el acontecimiento de Cristo necesitó de cuatro siglos para expresar inseparablemente dos cosas: que Cristo participa plenamente de la naturaleza humana y divina —por ello nos salva, porque es Dios y hombre a la vez—, pero que esta encarnación no reduce la trascendencia divina porque pertenece al Hijo, y no al Padre. La concepción tri-unitaria de Dios permite afirmar que el hombre puede participar de la

vida divina, ya que Dios ha asumido plenamente la vida humana, haciendo suya nuestra naturaleza, sin por ello perder su trascendencia.

Ante las tradiciones de Oriente se plantea otro problema: el hecho de que la fe cristiana afirme que esta donación de Dios en Jesús tiene un carácter único e irrepetible. [48] Hay que entender esta afirmación desde el interior de la experiencia de la resurrección: la donación de Dios en la persona de Cristo ha vencido la muerte y ello es irreversible. Ha sucedido «una vez para siempre» (*ephapax*), [49] no hay necesidad de que se repita, porque su eficacia atraviesa todos los tiempos y todos los lugares. Esta unicidad e irrepetibilidad de Cristo Jesús radica en la comprensión lineal de la historia que tiene el cristianismo: basta que haya sucedido una vez para que sea eficaz para siempre. No es necesario que se repita esta donación porque se perpetúa en la persona de Cristo hasta el fin de los tiempos (Mt 28,20). El cristianismo no pretende absorber ni monopolizar el único acto salvador de Dios en Cristo, sino que trata de expresar que lo acontecido en Cristo tiene un alcance universal que no se reduce sólo a los cristianos, sino que desborda al mismo cristianismo.

Por otro lado, las ramas católica y ortodoxa creen que la revelación no se reduce a las Escrituras, sino que también la tradición es fuente de revelación. De aquí la importancia de la acción de la tercera Persona o Hipóstasis, el Espíritu Santo. En los mismos evangelios se ponen en boca de Jesús estas palabras: «Todavía tengo muchas cosas que deciros, pero no podéis soportarlas ahora; cuando venga el Espíritu de la Verdad, os guiará hasta la Verdad plena» (Jn 16,12-13). Se da, pues, una tensión entre la revelación acabada en Cristo y una revelación abierta por el Espíritu Santo. La Forma y el dinamismo, tensión que está presente en todas las tradiciones.

2.4. Islam: la revelación hecha libro

Si bien la revelación bíblica está extendida a lo largo de setenta y dos libros, [50] cuya redacción se ha completado en un período de unos mil años (desde el s. X a.C., en la época davídica, hasta los años 90-100 d.C., fecha de composición del libro del Apocalipsis), una de las características de la revelación islámica es que se halla concentrada en un solo volumen, el Corán, [51] el cual fue revelado durante veintidós años (entre el 610 y 632 de nuestra era) a una única persona, Muhammad ibn Allah ibn Abd al-Muttalib, de la tribu de los Quraysh, instalada en La Meca. Con todo, al mismo tiempo que se da esta concentración en una única persona, Muhammad no se considera el depositario de una revelación original, sino en plena continuidad con la bíblica. Muhammad hará continuas referencias a participar de la misma tradición revelatoria:

> Antes de ti hemos mandado enviados [...]. Ningún enviado ha podido traer un versículo sin el permiso de Dios. Cada época tiene su Libro. Dios borra y confirma

lo que quiere. Junto a sí tiene la *esencia del Libro* (Corán 13,39). [52]

La revelación coránica procede del mismo Dios bíblico y del mismo Libro de la *Torah* judía y de los evangelios cristianos. Por ello las tres tradiciones forman parte de las «gentes del Libro» (*ahl al-Kitâb*), expresión que aparece con frecuencia en el Corán.

No se conoce con precisión la vida de Muhammad antes de que unas voces empezaran a inundarle. Huérfano desde la infancia, fue comerciante de caravanas en la zona del Oriente Medio hasta que se casó con una viuda propietaria de caravanas. Hacia los 40 años comenzó a retirarse de forma creciente en unas cuevas cercanas a La Meca.

Una noche empezó a recibir mensajes sobrenaturales que no le abandonaron hasta el momento de su muerte. [53] Recientemente ha aparecido una interpretación muy clarificadora de las experiencias del Profeta en clave chamánica [54] que nos permite aproximarnos a su cosmovisión originaria. En un *hadiz* se dice que durante los diez meses que precedieron a la primera revelación, su sueño estuvo atravesado por deslumbrantes resplandores semejantes a los rayos del alba. [55] En varios *hadices* de Bokhari(194/810-256/878) se recoge cómo fueron las primeras revelaciones:

> Se le acercó un ángel y le dijo:
>
> —¡Recita!
>
> Él respondió:
>
> —No sé recitar.
>
> Entonces me agarró y me sacudió hasta que retomé las fuerzas. Después me dejó y me dijo:
>
> —¡Recita!
>
> Respondí:
>
> —No sé recitar.
>
> Me agarró y me sacudió por segunda vez, hasta que retomé las fuerzas. Después me dejó y me dijo:
>
> —Recita en el nombre de tu Señor, que ha creado. Que ha creado al hombre de un coágulo de sangre. ¡Recita! Porque tu Señor es el más generoso (XCVI,3). [56]

Sorprende la dureza y contundencia de esta experiencia. [57] Desde una interpretación

psicologista se puede explicar como una personificación de sus propias resistencias. La creencia disponible en aquel momento hizo que tal Presencia fuera identificada con *Yibrîl*, el ángel Gabriel, «fuerza de Dios». En el Corán este encuentro fundante aparece referido del siguiente modo:

> Lo hemos hecho *descender* la Noche del Destino.
> ¿Qué te hará entender lo que es la Noche del Destino?
> La Noche del Destino es mejor que mil meses.
> Los ángeles y el espíritu [el ángel Gabriel] *descienden* en ella,
> con permiso de su Señor, con un decreto para cada cosa.
> Noche de paz que dura hasta la aurora (Corán 97,1-5).

La *Noche del Destino* es la noche del 26 al 27 del mes de Ramadán, una de las fiestas más importantes del islam, conocida también como la *Noche de la Revelación*. Durante los veinte años siguientes continuó escuchando esas palabras que llegaban hasta él, unas veces acompañadas de manifestaciones visibles y otras veces no, cuestión que retomaré más adelante. En otros pasajes del Corán se vuelve a hacer referencia a esta primera experiencia revelatoria, que estuvo acompañada de una visión. El recuerdo de ese acontecimiento es para Muhammad una garantía de que no es él quien se inventa las palabras:

> ¡Por la estrella cuando se oculta!
> ¡Vuestro compañero no anda descarriado ni descaminado!
> No habla por vicio.
> Es una *revelación* que le ha sido *revelada*,
> que le ha enseñado un ángel vigoroso, poderoso e inconmovible.
> Estaba en el horizonte más elevado;
> luego se acercó y quedó suspendido,
> habiéndose colocado a la distancia de dos tiros de arco o menos.
> *Inspiró* a su siervo, Muhammad, lo que le *reveló*.
> El corazón de Muhammad no engaña acerca de lo que vio.
> ¿Os atrevéis a dudar de lo que vio?
> Él lo ha visto descender otra vez junto al arbusto.
> Junto a este arbusto estaba el jardín del habitáculo y del refugio,
> cuando el arbusto le cubrió con lo que le cubrió.
> La mirada de Muhammad no se desvió ni se desbordó.
> Vio la mayor de las aleyas de su Señor (Corán 53,1-18).

Como los adivinos y poetas extáticos de la época (los *kahana*, plural de *kâhin*), parece que Muhammad recibía estos mensajes en semi estado de trance:

> Por la noche, envuelto en una manta,
> permanece despierto y en pie.

Levántate en la mitad de la noche, quitando un poco
o aumentando un poco de tu sueño.
Recita debidamente el Corán, pausadamente.
Vamos a revelarte palabras importantes.
El principio de la noche profunda
la voz se escucha con más claridad.
A lo largo del día tienes demasiadas cosas (Corán 73,2-7).

¡Oh, el envuelto en una manta!
¡Incorpórate y advierte!
¡Engrandece a tu Señor! (Corán 74,1-3).

La imagen de Muhammad, vulnerable, frágil, desprotegido, atento a corresponder a la Voz que habla en sus adentros proveniente de una inalcanzable lejanía, es un poderoso icono del estado *teopático*, en el que el ser humano, tomado por Dios, «padece» a Dios en su más pleno sentido de pasividad y padecimiento. [58] Ante el mensaje de este ser anegado en Dios se han rendido millones de personas durante generaciones. Hoy, Muhammad, «el alabado», sigue siendo venerado por más de mil quinientos millones de personas por haberse dejado tomar por esa Presencia que le atravesaba, por haber accedido a ser canal y mensajero, instrumento del Inefable, que por medio de él se ha hecho inteligible. Y es que el ser humano, aunque es fácilmente manipulable, también tiene un instinto para reconocer lo que es auténtico.

Y, ¿cuál es el mensaje que recibía y transmitía? Por un lado, la misma trascendencia del Dios bíblico contendida en la *Shahâda*: «No hay otro dios que Dios» (*Lâ ilâha illa-Llâh*). Una trascendencia que no impide para nada su cercanía: «Dios está más cerca del hombre que su propia vena yugular» (Corán 50,16). Y, por otro lado, confirmaba las pautas éticas del Decálogo, tal como se explicita en múltiples pasajes. [59] Unas pautas que constituyen las bases de una nueva comunidad (*ummah*), construida sobre la fraternidad y la igualdad, por encima de las divisiones entre tribus y clanes y de las desigualdades sociales.

En el Corán aparecen dos términos que hacen referencia al fenómeno de la revelación: *nazala* («bajar»), que indica la iniciativa de Dios de dar a conocer el contenido del Libro Eterno que está junto a Él, y *wahy*, que se refiere a la experiencia «subjetiva» del mensajero o del profeta que ha recibido la revelación, como un grito del despertar del ser humano que hace despertar a los demás. El término *wahy* aparece en el mismo Corán con otros dos usos: como el impulso que siente una madre de dar el pecho a su hijo y como lo que impele a las abejas a construir los panales.

Del mismo modo, el Profeta siente la revelación como un impulso interior y espontáneo al cual no puede resistirse. En el *wahy* no ha dos sino uno. Es una explosión

lo que acontece. [60] La teología islámica considera que hay una plena identificación entre el descendimiento del contenido del Libro y la inspiración o revelación que percibe Muhammad al recibirlo. De aquí la sacralidad del Corán y de la lengua árabe:

> Ese libro, no hay duda en él, es una guía para los que perseveran [...]. Quienes creen en lo que ha sido hecho *descender* a ti y en lo que ha sido *descendido* antes de ti y en el futuro; éstos están en el buen camino que conduce a su Señor y serán bienaventurados (Corán 2,2.4).

¡Por el Libro evidente!

> Os hemos dado un Corán árabe. Tal vez razonéis.
> Él se encuentra en la Madre del Libro, cerca de Mí.
> Es sublime, sabio (Corán 43,2-7). [61]

Está claro que para participar de su fuerza mística hay que creer en ella, esto es, adherirse incondicionalmente y sin reservas. *Islam* significa, precisamente, «sumisión», «abandono», «rendimiento» absolutos. Cuanto mayor es la entrega, la apertura, mayor es la participación en su capacidad revelatoria y transformadora:

> Dios hace descender el más hermoso relato
> en un Libro cuyas partes son coherentes y semejantes entre sí.
> La piel de quienes temen a su Señor se estremece;
> luego su piel y su corazón se enternecen
> ante la Instrucción de Dios.
> Ésta es la dirección de Dios (Corán 39,23). [62]

Estremecimiento y enternecimiento. Aparecen así los dos rasgos clásicos, *tremens* y *fascinans*, de lo santo, del misterio y de lo numinoso. [63] Este abrirse a través de la escucha es la base de la fe judaica y también de la cristiana: la predicación y proclamación de la Palabra. Si en el cristianismo la revelación es la misma persona de Jesús, en el islam es el texto del Corán. Esta equivalencia homeomórfica es fundamental. Pero sólo se puede captar su fuerza desde dentro. La teología de cada tradición religiosa está hecha desde ese adentro hermenéutico, desde donde queda organizada su cosmovisión. La fuerza mística del texto hace que se sobrenaturalice, de modo que esas palabras o mensajes entrecortados y fragmentarios sean considerados retazos de un Libro Arquetípico (*Umm al-kitâb*) que está junto a Dios:

> Esto es una noble predicación contenida
> en un Libro oculto
> que sólo tocan los que se han purificado (Corán 56,77-79).

La tierra se iluminará con la luz de su Señor;
se colocará el Libro
y se traerá a los profetas y a los mártires (Corán 39,69). [64]

No dejan de resonar las imágenes bíblicas de Dios al dar las tablas de la Ley a Moisés (Éx 24,12; 31,18; 32,15; 34,1.4.28) y al ofrecer un pergamino a Ezequiel (Ez 2-3), así como la entrega del Libro que hace Dios al Cordero en el Apocalipsis (Ap 5,1-7).

En varios pasajes Muhammad critica la manipulación que los judíos han hecho de la Biblia para acomodarla a sus propios intereses (2,77-79; 16,105; etcétera). También critica a los cristianos por divinizar a Jesús, la cual cosa atenta contra la unicidad de Dios. [65] En la medida en que el mensaje del Corán está centrado en la trascendencia de Dios, denuncia toda mediación que pueda distraer de Dios:

> No es propio del mortal a quien Dios dio el Libro, la sabiduría y la profecía, el decir a los hombres: «Sed mis servidores prescindiendo de Dios», en cambio dirá: «Sed maestros en lo que sabéis y en lo que estudiáis del Libro». Dios no os mana que utilicéis a los ángeles y a los profetas como señores. ¿Os mandará la infidelidad después de estarle sometidos? (Corán 3,79-80).

La fe cristiana se reconoce plenamente en esta objeción, porque la afirmación del carácter divino de Cristo no aparta a un cristiano de Dios, sino que precisamente es lo que le lleva Él. Esto es un ejemplo de cómo, desde la perspectiva de la propia tradición, es muy difícil comprender lo que confiesa otra tradición, porque sus elementos revelatorios están coherentemente organizados de otro modo.

2.5. Sikhismo: la revelación hecha experiencia del nombre

El sikhismo (*sikh* significa, literalmente, «discípulo») entra dentro de la categoría de las religiones monoteístas, y surje a partir de la figura profético-mística de su fundador, el Gurú Nanak (1469-1539). Su núcleo esencial radica en la revelación del Nombre Supremo de la Divinidad, lo cual lo sitúa en un cierto punto intermedio entre el islam y el hinduismo. Nanak vivió en el Punjab, en noroeste de la India, en un momento de luchas cruentas entre musulmanes e hindúes. Desde muy temprano se sintió ajeno a los fanatismos de ambos. Dedicado a pequeños negocios familiares, su experiencia fundante se produjo hacia los 30 años. [66] En sus biografías, donde la historia se mezcla con la leyenda, se narra cómo sucedió: Nanak tenía la costumbre de tomar un baño matinal; un día, mientras se hallaba junto al río, entró en profunda meditación, y permaneció absorto durante tres días, lo cual es interpretado como un éxtasis que le transportó al cielo:

> Nanak se hallaba con el Señor en ese lugar donde el tiempo no existe.
> Dios le dijo: «Nanak, bebe este néctar, es una copa de mi Nombre».

Nanak, postrándose, obedeció. Y el Señor continuó: «¡Cuando te vayas, recuerda mi Nombre y enseña al mundo a hacerlo también! ¡Permanece siempre sin contaminarte por él! ¡Te he dado mi propio Nombre, recuérdame en todo momento!».
De nuevo se dejó oír la voz del Señor: «Nanak, mi mandato te ha sido dado, mi visión suprema revelada. ¿Quién tocaba las miríadas de instrumentos que has oído? ¿Acaso hay alguien que haga algo sin Mí?».
Nanak respondió y un dulce sonido inundó de nuevo el aire:

El verdadero Nombre es el Creador
El Espíritu sin forma
El supremo Hacedor. [67]

Poeta, músico y cantor, Nanak compuso múltiples versos que constituyen la base del *Adi Granth Sahib*, el Libro Sagrado del sikhismo. Su pieza clave es el *Jap Ji Sahib*, «El Sagrado Nombre»:

Verdadero es el Señor
y verdadero Su Santo Nombre.

Su amor es infinito,
está más allá de toda alabanza.
¿Qué podemos pronunciar con esta boca
que, al oírlo, no atraiga su compasión?
Si en las horas benditas del amanecer
meditas en su Santo Nombre,
tus anhelos serán saciados
y se te abrirá la puerta de la salvación.

¡Oh, Nanak!
Reconoce que en todas las cosas
Él es la única Verdad (*Jap Ji Sahib*, IV).

Nanak tiene la conciencia de estar abriendo una nueva vía que, por otro lado, no está en contradicción con las ya existentes:

El Señor no puede ser moldeado por forma alguna,
pues es el creador de todas las formas.
Quienes le adoran ganan su compasión,
pues en su boca vibra el sonido eterno de la Palabra.
Él es los *Vedas* y las Escrituras,
Vishnú, *Brahma* y la madre *Parvati*.

Palabras que le describan son vanas de buscar (Poema V). [68]

Para Nanak, el sonido del Nombre Supremo no era una mera repetición de algunos de esos nombres de Dios que cantaban y recitaban mecánicamente aquellos que Nanak consideraba hipócritas. Este Nombre no podía ser pronunciado con la lengua ni tampoco con la mente. La Palabra que él impartía a sus devotos era la vibración primordial que constituye el eslabón que le falta al hombre finito para comunicarse con el Ser infinito. Nanak transmite en sus poemas que cuando el Nombre Supremo se manifiesta en el ser humano, éste experimenta un sentimiento de éxtasis y unidad con todo el universo del que se siente que forma parte y ello le lleva a la realización de Dios en su propio cuerpo. Este conocimiento místico (*pahul*) se recibe el día de la iniciación. [69]

A partir de aquella primera experiencia en el río, la vida de Nanak se convirtió en una peregrinación continua para difundir la experiencia liberadora del verdadero Nombre de Dios. Su recorrido por lugares sagrados, tanto del hinduismo como del islam, muestra su voluntad de beber del néctar de cada tradición, a la vez que indica su distanciamiento ante sus respectivos absolutismos. Regresó al Punjab, donde vivó los últimos dieciocho años de su vida (1521-1539), compuso himnos, enseñó a su gente cómo vivir en el mundo con indicaciones muy concretas y prácticas y exhortó también a mantener la mente en continua presencia de Dios.

La fe sikh es, pues, un camino que está más basado en la audición que en la visión. El Nombre de Dios se escucha y se pronuncia, y se transmite a través de la poesía y de la música. La interiorización de la fe se hace por medio de la recitación continua del Nombre divino y del Libro Sagrado (*Adi Granth Sahib*), compuesto para ser recitado ininterrumpidamente en los templos, los cuales, como las mezquitas, no contienen ninguna representación de Dios, sólo la Palabra. Tal como corresponde a las religiones proféticas, el sikhismo pone su énfasis en el comportamiento ético y en el compromiso comunitario.

2.6. Bahá'í: la revelación hecha universalismo

La fe bahá'í es una de las más recientes religiones oficialmente declaradas y reconocidas.55 Su proximidad en el tiempo permite observar de cerca cómo se produce el vínculo revelación-religión. Surgida en Persia en el siglo XIX, señala esa zona del mundo como una de las cunas más fértiles del *pathos* religioso de la humanidad. Está marcada por dos figuras: el Bab (1819-1850) y Bahá'u'lláh (1817-1892), unidos por una relación comparable a la de Juan Bautista y Jesús. La religión bahá'í tiene sus antecedentes en la corriente chiíta islámica, predominante en el actual Irán. Lo característico del chiismo es la espera en el retorno del decimosegundo imám, el cual desapareció en el siglo IX, interrumpiendo así la cadena místico-genealógica de los sucesores de Muhammad.

En 1844, Siyyid Alí Muhammad, un joven de 25 años, del linaje del Profeta a través de Alí, se autoproclamó el Prometido (*Caim*), aunque también se presentó como el *Bab*, «Puerta», el precursor, que anunciaba la venida inminente de la nueva era que traía al Esperado. Declara en sus escritos:

> Soy una letra de ese Libro todopoderoso, una gota de ese océano sin límites, y cuando Él aparezca, mi verdadera naturaleza, mis misterios, mis parábolas y mis alusiones se harán evidentes y el embrión de esta religión se desarrollará a través de los grados de su existencia y ascensión; alcanzará la condición de «la más bella de las formas» y se adornará con la vestidura de «Bendito sea Dios, el Mejor de los Creadores». [70]

Esta proclamación se producía en un momento de decadencia de la sociedad persa, que llevaba décadas en manos de gobernantes pusilánimes o tiranos. Presentarse como el Prometido —o como su precursor inmediato— suponía una amenaza para el sha, cuya autoridad provenía por delegación vicaria del decimosegundo imám legendario. Esta implicación política en un régimen teocrático explica las brutales persecuciones que desde el principio se lanzaron contra los babís primero y contra los bahá'í después. El babismo se declaró independiente del islam en 1848, lo cual quedó simbolizado mediante el cambio de nombre de sus seguidores. Entre ellos, estaba Mirzá Husain Alí, dos años mayor que el Bab, perteneciente a una familia aristocrática implicada en la vida pública de su país. Él fue poniendo los nuevos nombres a cada cual; para sí escogió —*recibió*— el de *Bahá,* «Gloria», «Esplendor»; de aquí Bahá'u'lláh, «Esplendor de Dios». El Bab, desde la prisión, confirmó los sobrenombres dados por Bahá, y escribió a sus discípulos:

> Sois las primera Letras que han sido generadas del Punto Primordial, los primeros Manantiales que han brotado de la Fuente de esta Revelación. Rogad al Señor, vuestro Dios, que os conceda que ningún lazo terrenal, ningún afecto mundano, ninguna ocupación efímera ofenda la pureza o amargue la dulzura de la gracia que fluye a través de vosotros. [71]

En 1850 el Bab fue ejecutado porque el sha temía su creciente influencia. Ello sublevó a muchos de sus seguidores, que se alzaron en diversas poblaciones de Persia contra el gobierno. Fueron masacrados sin piedad. Dos años después un babí atentó contra el sha sin lograr matarle. La persecución del régimen sobre el nuevo movimiento religioso se hizo todavía más cruel e implacable. Bahá'u'lláh y su grupo fueron apresados durante cuatro meses en un lugar lúgubre de Teherán. Fue en ese pozo sin luz, rodeado de ratas y humedad, sin apenas espacio para sentarse, donde se produjo su experiencia fundante, donde se le reveló su identidad y su misión. Progresivamente Bahá'u'lláh fue adquiriendo conciencia de ser el Esperado. Una vez liberado de la prisión fue apartado de Teherán y desterrado a Bagdad. Prosiguieron años de relativa quietud. Se retiró una temporada al desierto (1854-56), donde entró en contacto con comunidades sufíes.

Durante este tiempo compone obras como *Los Cuatro Valles*, *La Juventud del Paraíso* y *Los Siete Valles*, todas ellas sobre las etapas de la vida espiritual. Cuando regresó siguieron años apacibles a orillas del Tigris, donde fue madurando su pensamiento y su misión. Datan de esa época (1862-1863) obras esenciales como *Las palabras ocultas* [72] y *Libro de la certeza*. [73] El primero de ellos comienza con estas significativas palabras:

> Esto es lo que *ha descendido* del reino de la gloria, proferido por la lengua de la fuerza y del poder y revelado a los profetas del pasado. Hemos tomado su esencia íntima y la hemos ataviado con la vestidura de la brevedad. [74]

Nótese la utilización del verbo *descender*, de clarísima connotación coránica. Bahá'u'lláh tiene la progresiva certeza de ser el receptáculo de una nueva revelación. En mayo de 1863, antes de partir hacia un nuevo exilio, declara en Bagdad, ante sus discípulos, ser el Prometido de los Profetas, el Esperado, el anunciado por el Bab. Este acontecimiento, que duró doce días, constituye una de las festividades más celebradas por la actual comunidad bahá'í. [75] La no aceptación de su liderazgo por parte de algunos babís produjo una escisión, lo cual ayudó a clarificar y a reforzar la identidad bahá'í. Después de diversas deportaciones, en 1868 Bahá'u'lláh fue trasladado a la prisión de Akká (Acre), aunque le fue permitido seguir acompañado por su familia y por un núcleo de seguidores. Después de dos años en régimen de estricto aislamiento, a partir de 1870 se fueron suavizando las restricciones hasta que, de 1879 en adelante, se le permitió vivir retirado en una mansión rural en las cercanías de Haifa, donde murió en l892 a los 75 años de edad. Estando en Acre (1873) escribió su obra capital, *Kitab-i-Aqdas*, *El libro más sagrado*, [76] en el que, entre otros contenidos, se dirige a diversos líderes políticos y religiosos del momento y a la humanidad entera, con un mensaje de alcance mundial, proponiendo un nuevo orden planetario tanto en el plano social, como en el político y el religioso. Bahá'u'lláh tiene plena conciencia de beber de la misma fuente que el Corán, allí donde se halla el Libro eterno:

> Di: Éste es, verdaderamente, el cielo donde se atesora el Libro Madre, si pidierais comprenderlo. [77]

La fe babí-bahá'í está basada en la convicción de que hay un único Dios Creador del que proceden las diversas revelaciones y religiones. Sus portadores son llamados *Manifestaciones*. La noción de Manifestación está a medio camino entre los avatares hindúes y los profetas de la tradición semítica, en la medida en que son concebidos como «descendimientos» de la Divinidad, aunque con personalidad propia. Desde la perspectiva de la unidad, no hay diferencia ninguna entre ellos, ya que todos son emanaciones del único Espíritu de Dios; [78] desde la perspectiva de la distinción, cada Manifestación pertenece al mundo de la creación y a sus limitaciones. [79] La fe bahá'í concibe la existencia de trece Manifestaciones a lo largo de la historia de la humanidad:

las dos primeras son Adán y Noé, en los albores de la humanidad; de ellos se difractan dos linajes: el semítico y el ario; en el primero se reconocen a Hud, citado en el Corán (71,26), que predicó entre los aditas; Salih, que se cita en la Biblia antes que Abraham (Gn 11,13) y que también se menciona en el Corán (7,73-79), del que se dice que predicó en Arabia al Dios único entre los tamudeos; siguen Abraham, Moisés, Cristo, Muhammad, el Bab y Bahá'u'lláh. En el linaje ario están Krishna y Buddha por un lado y Zarathustra por otro. [80] Las Manifestaciones son emanaciones del único Espíritu de Dios, pero no son Dios mismo ya que tienen su creaturalidad propia. Sin embargo, de tal modo están vaciadas de su propio yo que «si alguna de las Manifestaciones, que todo lo abarcan, declarase: "¡Soy Dios!", diría ciertamente la verdad, y no cabría duda de ello, ya que mediante su Revelación, sus atributos y sus nombres se manifiestan en el mundo. [81] Cada Manifestación es más completa que la anterior ya que, por un lado, incluye el contenido de las precedentes y, por otro, porque responde a una etapa cada vez más evolucionada de la humanidad. Para la fe bahá'í, Bahá'u'lláh es la Manifestación que se ha dado en nuestros días. Él mismo dejó dicho que la siguiente no se produciría antes de mil años, ya que cada mensaje revelatorio requiere ser asimilado lentamente y es necesario tiempo para que la conciencia de la humanidad sea capaz de recibir el siguiente. [82]

3. Religiones oceánicas y revelaciones de la interioridad

3.1. Hinduismo: la revelación hecha identidad en la diversidad

El inicio del hinduismo coincide con la cosmovisión aborigen, en la que los elementos cósmicos son invocados como seres divinos, los cuales descienden y ascienden por el eje vertical. Ello está recogido en los *Vedas*, himnos primordiales del hinduismo, punto de encuentro y autoridad indiscutida que unifica las más diversas corrientes que integran el *Sanâtana Dharma*, «el Orden Eterno», tal como los hindúes expresan su categoría de autopertenencia. Las primeras composiciones védicas se remontan a la época pre-brahmánica; etimológicamente significan «lo que ha sido visto o sabido» (de la raíz indoeuropea *ved*). Son atribuidos a los *rishis*, hombres de conocimiento, dedicados al culto y a la contemplación. Lo que se canta en ellos son extensas, casi interminables alabanzas a las diversas divinidades (*devas*), que son personificaciones de la naturaleza: *Indra*, señor del éter, de las nubes, de la lluvia y del rayo, que combate contra el mal; [83] *Varuna*, señor del cielo, terrible y cambiante; *Dyaus*, «el que brilla a través», señor de la luz del día —de donde provienen nuestros términos *Dios* y día—; *Agni*, señor del fuego, hijo de *Dyaus*; *Mitra*, sol del día y *Surya*, el sol total; *Rudra* (posteriormente *Shiva*), de carácter salvaje e indomable; *Vayu*, señor del viento; *Yama*, señor de la muerte, etcétera. *Brahma*, *Vishnú* y *Shiva* no aparecen en los himnos más antiguos; son incorporaciones posteriores, muy probablemente procedentes de las poblaciones autóctonas invadidas por los arios. En la teologización posterior se incorporan himnos en los que *Brahmán* deviene el Ser Supremo del que emana la *Sruti*, «lo que ha sido oído», la revelación en forma de palabra. Todo ello en un marco de liturgia sacrificial. Los himnos védicos no se consideran surgidos de la simple palabra humana, sino de la palabra inspirada, traspasada, como sucede con la mayoría de los textos que nos han llegado de aquellas épocas lejanas, cuando el *enthousiasmos* (la embriaguez divina) era común. Un estado de inspiración o de trance que parece estar relacionado con la frecuente mención del *soma*, una sustancia considerada «el líquido de la inmortalidad», tema que también aparece en las *Upanishads* más antiguas. Los poetas védicos, embriagados de *soma*, componían himnos inspirados con la certeza de haber hecho la experiencia de la inmortalidad:

> ¡Oh purificante Soma!
> Los arroyos lechosos del zumo bienamado descendidos del cielo,
> que penetra por todas partes,
> son producidos por encima del vaso que los recibe;
> los sacerdotes te purifican, de modo que tus gruesas gotas caen
> a través del aire a la hora del mediodía.
> ¡Oh Tú, que eres la porción de los *rishis*!
> Los arroyos del purificador inmutable que conservan la vida

corren en todas las direcciones hacia los dos mundos [...]. [84]

Son himnos que abarcan un período muy amplio: los más antiguos fueron compuestos entre los s. XII-X a.C., sobre una base de transmisión oral mucho más antigua; sobre este fondo de tradiciones arcaicas se incorporaron otros más modernos en los siglos VI y V a.C. Este material heterogéneo se percibe en el contraste entre la candidez de los himnos más antiguos y la alta elaboración conceptual de los más recientes. Así, hallamos composiciones ingenuas como la siguiente, dedicada a *Agni*, el dios del fuego:

Agni, que eres inmortal y que conoces todas las cosas creadas,
concede al que hace la ofrenda riquezas de toda suerte
y una excelente morada.
Conduce hoy a estos lugares a los dioses
que se despiertan con la mañana.

Porque eres tú, *Agni*, quien, como mensajero de los dioses,
portador de las ofrendas y vehículo de los sacrificios [...],
esparces sobre nosotros un alimento abundante y fortificante.

Nosotros escogemos a *Agni*, el mensajero,
el que da la luz y al que quieren muchos hombres,
el que tiene un pendón de humo y que protege el culto rendido
por el adorador al amanecer.

Yo alabo al amanecer a *Agni*, el mejor y más joven de los dioses,
el huésped del hombre, al que se invoca universalmente:
él es el amigo del hombre que presenta ofrendas
y él conoce todas las cosas creadas;
yo le suplico que dirija hacia aquí a las demás divinidades.

[...] Yo te alabaré, a ti que estás exento de la muerte
y que eres el salvador y el sacrificador. [85]

La decadencia del brahmanismo a partir del s. VIII a.C. provocó diversas reacciones: la corriente upanishádica, sin dejar de reconocer la autoridad de los *Vedas*, se centró en la experiencia interna de los sacrificios rituales; en cambio, otras reformas religiosas rompieron con la autoridad brahmánica y derivaron en nuevas religiones. Así, Mahavira (s. VI a.C.) consolidó el jainismo, y, todavía con mayor relevancia, apareció el buddhismo a partir de la experiencia personal de Siddhartha Gautama, el Buddha. Ambos, por la misma época, al no reconocer la autoridad de los *Vedas*, abrieron nuevas vías e interpretaciones hacia el desvelamiento de lo Real.

Dentro del hinduismo, en la época posvédica, se produce un doble proceso: por un lado, se da una simplificación y esencialización del panteón de dioses: se clarifica la existencia de un Ser Supremo, *Brahmán*, el cual tiene un aspecto no manifestado (*Nirguna*) y otro manifestado (*Saguna*), del que surgen *Brahma*-Creador, *Vishnú*-Preservador y *Shiva*-Destructor/Recreador. Por otro lado, se pasa de una invocación exterior de las divinidades a su interiorización, algo semejante a lo que sucedió con el panteón helénico en el ámbito de los misterios iniciáticos. Así, *Agni*, el fuego, o *Dyaus*, el cielo, o *Yama*, la muerte, así como las otras divinidades, pasan de ser seres externos objeto de culto litúrgico a simbolizaciones de energías internas y de estados psico-espirituales. El sacrificio externo deviene un proceso de transformación integral. El fuego exterior (*Agni*) deviene un calor interno (*tapas*), resultado de los ejercicios ascéticos. Este calor está presente en la fenomenología mística: deviene una incandescencia que purifica, dilata e ilumina. La simplicidad del himno anteriormente citado contrasta con la alta abstracción del que sigue, el cual parece estar tomado de una *Upanishad*, en el que se evoca la aparición de lo existente a partir del Uno:

> No existía el ser, no existía el no-ser en aquel tiempo.
> No existía ni el espacio ni el firmamento más allá.
> ¿Qué era lo contenido? ¿Dónde estaba? ¿Quién lo guardaba?
> ¿Qué era el agua profunda, el agua sin fondo?
> Ni la muerte ni la no-muerte existían en aquel tiempo,
> ningún signo que distinguiera la noche del día.
> Este Uno respiraba sin aire, movido por sí mismo;
> ninguna otra cosa existía entonces.
> En el origen, las tinieblas cubrían las tinieblas.
> Todo lo que se ve era sólo agua indiferenciada.
> Envuelto en el vacío, El-que-empezó a existir, el Uno,
> nació por poder del calor.
> En primer lugar se desarrolló el Deseo,
> que fue el primer germen del pensamiento.
> Buscando con reflexión en sus almas,
> los *rishis* hallaron en el no-ser el vínculo del ser.
> Y han lanzado su cuerda sobre el vacío
> y conocen lo que arriba existía y lo que existía abajo.
> Las potencias seminales fecundaron las fuerzas poderosas:
> abajo estaba el vigor y sobre él el impulso.
> ¿Quién sabe en verdad, quién puede anunciarlo aquí,
> de dónde salió, de dónde viene esta creación?
> Los dioses están más acá de este acto creador,
> si ha sido modelada o si no lo ha sido,
> Él lo sabe, el que vigila desde el cielo más alto,
> Él lo sabe, ¿o bien no lo sabe? [86]

Nótese la audacia del último versículo. Decir que el Ser Supremo pudiera no saber cómo ha sido moldeado el universo nos sitúa en un terreno religioso distinto que el de los monoteísmos semíticos. El Ser Supremo no es aquí tan antropomórfico. No necesita «saberlo» todo como nosotros quisiéramos saber o tener la seguridad de que *Él* lo sabe. La relación Dios-Cosmos se establece desde otros parámetros. Dios mismo forma parte de la totalidad de las cosas. No es ajeno a ellas.

Otro texto evolucionado de los *Vedas* es el siguiente, el cual también parece provenir de alguna *Upanishad*, con la diferencia de que se trata de un himno que está dirigido a un Tú, mientras que las *Upanishads* son sentencias o diálogos; por otro lado, el énfasis que pone en la autoridad de las Escrituras védicas como fuente primordial de revelación deja clara su procedencia:

> Que mi hablar sea uno con mi mente,
> que mi mente sea una con mi hablar.
> Oh, Tú, autoluminoso *Brahmán*,
> aparta el velo de la ignorancia que tengo ante mí,
> de modo que pueda recibir tu luz.
> Revélame el espíritu de las Escrituras.
> Haz que la verdad de las Escrituras esté siempre ante mí.
> Haz que día y noche busque comprender
> lo que he aprendido de los sabios.
> Que pueda hablar la verdad.
> Que ella me proteja.
> Que ella proteja a mi maestro.
> *Om*, *Shanti*, *Shanti*, *Shanti*. [87]

Más allá de estos últimos himnos, que son minoritarios en el corpus védico, es propiamente en las donde está recogida la más alta expresión del proceso de interiorización de la religión hindú. Son textos que contienen un conocimiento que inicialmente sólo se transmitía oralmente, de maestro a discípulo. De aquí su nombre: *UpanishadsUpa-nishad*: «estar sentado junto a». Constituyen el *Vedanta*, «fin de los *Vedas*», su culminación. Sus aforismos son de una altísima penetración mística y metafísica. En ellos se afirma la identificación del Ser Absoluto (*Brahmán*), trascendente e inmanente a la vez, con *âtman*, el espíritu individualizado que alberga cada ser. En la cueva del corazón se halla el *âtman* supremo:

Éste es mi *âtman* dentro del corazón, más pequeño que un grano de arroz, de cebada o de mostaza, más pequeño que un brote de mijo.

> Éste es mi *âtman* dentro del *corazón*, más grande que la Tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que estos mundos. Contiene todas las acciones, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, abarca todo

esto. Mi *âtman* dentro del *corazón* carece de palabras, es indiferente. Cuando parta de aquí, entraré en él (*Ch. Up.* III.14).

Lo Supremo es difícil de ver; está adentrado en lo oculto, en un lugar antiguo y secreto (el *corazón*); el sabio sólo lo alcanza meditando sobre él, dejando atrás alegría y dolor (*Ka. Up*. I.2.12).

Del tamaño de un pulgar es *purusha*, el *âtman* interior, siempre asentado en el corazón de los hombres (*Ka. Up*. II.2.17).

Más pequeño que lo pequeño, más grande que lo grande, es el *âtman* ubicado en lo más oculto del hombre (*Ka. Up*. I.2.20).

Purusha de la medida de un pulgar está en el *âtman*, permaneciendo siempre en el corazón de los hombres. Él es el señor del conocimiento enmarcado por el corazón y la mente. Los que llegan a conocer esto alcanzan la inmortalidad (*Sv. Up.*). [88]

¿Se pueden considerar las *Upanishads* revelación? Más bien son desvelamientos, transparentaciones de lo Real, del misterio último de las cosas, fruto de un trabajo interior, libremente escogido. Con todo, por su pureza, pertenecen a la categoría de *Sruti*, «revelación». También está considerado parte de la *Sruti* otro texto extraordinario que está incorporado en el poema épico del *Mahabharata*: el *Bhagavad Gita*, «El Canto del Señor», datable entre los siglos III-II a.C. La divinidad está representada por Krishna, uno de los avatares de *Vishnú*, el cual entabla un diálogo con el príncipe Arjuna en su carro de combate antes de comenzar una batalla. Nótese cómo aquí nos encontramos en un clima religioso que se expresa en términos personalistas. Es particularmente significativo para nuestro tema el pasaje donde Arjuna pide a Krishna que se le manifieste como Ser divino:

He oído tus palabras empapadas de verdad, pero aún así, mi alma anhela profundamente poder ver; ver tu Forma Inmanifestada como el Dios Omnipresente que habita en todas las cosas (BG XI,3).

Entonces Krishna se le muestra en sus «centenares y millares de formas divinas, todas variadas, de innumerables aspectos y colores» (BG XI,5) con una exhuberancia de elementos que se extiende a lo largo de todo el capítulo XI. Sería un grave error acercarnos a un texto semejante como si fuera un mero ejercicio literario de imaginación no contenida. Nos hallamos ante la trascripción —en palabras humanas— de experiencias místicas sobre la Realidad Última. Por ello tienen un carácter revelatorio y forman parte de las Escrituras canónicas de una tradición milenaria.

Lo que distingue a los *Vedas* del *Vedanta* es que si bien para los primeros la fuente última de la revelación está en las Escrituras, en el *Vedanta* está en la experiencia interior:

«Para el que ha alcanzado la visión espiritual, los *Vedas* tienen tanta utilidad como un pozo que ha sido cubierto por una inundación» (BG II,46).

3.2. Buddhismo: la revelación hecha autoconciencia

Así como, en el recorrido de las tradiciones teístas el cristianismo supone una radicalización del judaísmo, en cuanto a la concepción del Dios personal, en las religiones de la interioridad, el buddhismo supone una radicalización del hinduismo, pues niega cualquier tipo de existencia substancial, ya sea la de un yo humano como la de un Yo divino.

El epicentro del buddhismo surge en el árbol de Gaya en un momento de decadencia del hinduismo védico. Falto de maestros, extenuado de búsquedas sin fruto, Siddhartha Gautama obtuvo una experiencia que le convirtió en el Buddha, «el iluminado», en un proceso de siete semanas, según lo ha estilizado la tradición. Llegó a la percepción de la radical impermanencia e inconstancia última de las cosas, *anicca*, «todo pasa», todo es y no es. El ser humano sufre porque se toma demasiado en serio a sí mismo y a las cosas. Esta constatación no le llevó al cinismo, sino a una compasión y sabiduría cada vez mayores, y a una aspiración por el Nirvana, el estado de existencia incondicionado. El buddhismo es una religión fundamentalmente cognitiva o gnóstica, pero también es extremadamente pragmática. En ella se juntan las más altas especulaciones con unas prácticas minuciosamente precisas de meditación, de conducta y de autobservación. De aquí la razón de su nombre, *buddhi*, que en la tradición india indica el órgano del conocimiento místico, el cual se distingue de *manas*, la mente, sede del conocimiento racional. El conocimiento transformador y salvífico no llega como revelación *externa* sino como fruto de un trabajo de autoconciencia. En todos los textos buddhistas se expresa que esta iluminación no es resultado de un proceso intelectual sino que procede de un lugar mucho más fundamental y totalizador.

En uno de los sermones medios (*Majjhima Nikâya*) se ponen en boca del Buddha estas palabras:

> Yo he trascendido todo y lo conozco todo,
> intachable entre todas las cosas,
> por renunciar a todo y aniquilar el deseo
> me he liberado a mí mismo con conocimiento superior.
> ¿A quién podría señalar como mi maestro?
> No hay maestro para mí y no se sabe de nadie como yo.
> En este mundo con sus dioses, carezco de parangón.
> Soy santo en el mundo, el maestro supremo,
> soy el único completamente iluminado
> cuyos ardores se han enfriado y extinguido.

Voy ahora a Kâsi para poner en marcha
la rueda de la Enseñanza
y hacer sonar el tambor de lo que no muere
en un mundo que está ciego. [89]

Siddhartha, el Buddha, se constituye en una nueva fuente de conocimiento y liberación. Como explicita el texto, su iluminación no le fue transmitida por ningún maestro; al contrario, por ir en busca de maestros y darse a estériles austeridades, perdió seis años de su vida. La fuente de conocimiento ha brotado como fruto de la autoobservación, honestidad y perseverancia de su propia experiencia. Una vez más estamos ante la paradoja de las religiones: por un lado, sus fundadores tratan de despertar en los demás la experiencia que ellos han tenido, de modo que cada cual pueda acceder por sus propios medios al mismo lugar en el que ellos se encuentran pero, por otro lado, las religiones tienden a ensalzar de tal modo a sus fundadores como seres ejemplares y arquetípicos que son colocados en un lugar inaccesible. El Buddha insistía en que no creyesen en las cosas por el mero hecho de que él las dijera, sino que, experimentándolas personalmente, cada cual se convenciera de ellas.

En uno de los textos canónicos se explica el siguiente episodio: Sariputa se encontró con un discípulo del Buddha, el cual le llamó la atención por la serenidad de su porte, la armonía de sus gestos y el color brillante de su piel. Sariputa le preguntó quien era su maestro, y el discípulo le respondió:

El Buddha ha dicho que la causa
de todas las causas surge de una causa;
y también, que todas las cosas dejan de existir [...].
Esto es lo que proclama el Poderoso Monje. [90]

El texto prosigue diciendo que al oír esta exposición sobre el *Dharma*, la mente de Sariputa obtuvo de pronto una comprensión clara y diáfana de la realidad de todas las cosas y alcanzó el estado inmortal y beatífico, quedando absorbido en *samadhi*. No es que tuviera una comprensión intelectual y discursiva, sino que, en palabras de D. T. Suzuki, «se dio en él un estado subjetivo que le permitió despertar a la visión de otro mundo. El *dharma* se reveló a él como algo surgido de él mismo y no como una verdad que afluyese a él. En un sentido, el *dharma* estuvo en él todo el tiempo, pero no se hallaba consciente de su presencia hasta que escuchó la doctrina del discípulo del Buddha [...]. Oír la estrofa le dio la oportunidad de experimentar el momento supremo». [91] La explicación es clara: por un lado, se necesita un estímulo interno; de aquí la importancia de la tradición. Pero, por otro lado, ésta sólo despierta lo que es innato: «el *dharma* estuvo en él todo el tiempo». Esto es lo que más distingue a las religiones oceánicas de las teístas: no adviene nada que no estuviera desde siempre. Lo que sucede es que hay que hacerlo consciente.

3.3. Taoísmo: la revelación hecha paradoja

Si en la tradición monoteísta la Palabra revela a Dios [«La palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios», (Jn 1,1)], [92] en la tradición taoísta la palabra oculta el Tao, el *camino*, la *vía*:

> El Tao que se intenta aprehender no es el Tao;
> el nombre que se le da no es su nombre adecuado (I,1).
>
> Al mirarle no se le ve, se le llama invisible.
> Al escucharle no se le oye, se le llama inaudible.
> Al tocarle no se le siente, se le llama impalpable [...].
> Perpetuo no puede ser nombrado, pertenece al reino de las sin cosas.
> Es la forma sin forma y la imagen sin imagen (XIV, 1-3.6).

Ochenta y un poemas con semejantes sutilidades y desconciertos hacen del *Tao te king* («Libro del camino y de la virtud») uno de los textos más sublimes y exquisitos, no sólo de la tradición china, sino de la humanidad. Sus palabras están escritas con la certeza de que sólo el ataque frontal a la razón puede hacer saltar la chispa de la revelación: «Oscurear esa oscuridad, tal es la puerta de toda maravilla» (I,5). Su composición se sitúa entre los siglos III-II a.C. y ha sido realizada con material precedente. En su atribución a Lao Tse hallamos la necesidad de personificar en un solo autor lo que es una sedimentación de fuentes diversas.

Cimas cercanas alcanzan otros dos textos relativamente contemporáneos: *El Camino* de Zhuang Zi (s. IV-III a.C.) y *El libro de la perfecta vacuidad* de Lie Zi, un maestro del s. IV a.C. De nuevo estamos ante la necesidad de atribuir una autoría a textos anónimos que se fueron sedimentando a lo largo de los siglos. Esta mitificación de los autores muestra la necesidad de sacralizar unas palabras y unos pensamientos que la tradición no quiere perder. Son vislumbres de lo Real que hacen una sola llama en la noche. A esta luz que desprenden se le puede llamar *revelación*. Así está reconocido por el sistema clasificatorio del canon taoísta, establecido por primera vez en el s. V con el nombre de «Las tres cavernas» (*Sandong*). Fue retomado en el s. XV durante la dinastía Ming y actualmente es el vigente. Este canon dispone los textos según tres tradiciones llamadas precisamente «de revelación»: *Dongzhen*, «La caverna de lo realizado o de la verdad» (revelaciones *Shangqing* o «de la Suprema Pureza»), la cual recoge textos metafísicos y sobre la alquimia interior, esto es, la transformación que se produce durante la meditación; *Dongxuan,* «La caverna de lo misterioso» (revelaciones *Lingbao* o «Sagrada Joya»), que incluye textos sobre rituales, liturgia y uso de talismanes; y *Dongshen,* «La caverna del espíritu» (revelaciones *Sanhuang* o «de los tres soberanos»), la cual reúne textos de fórmulas mágicas e invocaciones. Originalmente, las tres obras que hemos mencionado (el *Tao te king*, *Zhuang Zi* y el *Lie Zi*) formaban parte de textos canónicos

menores, bajo el nombre de *Taixuan* («Gran Misterio»), pero este material fue desplazado en el s. VIII, durante la dinastía Tang, al grupo *Dongzhen*, y es en él donde actualmente se sitúan.

Nótese la fuerza expresiva de los términos: son textos del *Gran Misterio*, que están incluidos en la *Caverna de lo realizado*, en las revelaciones de la *Suprema Pureza*. Un triple cofre que custodia un contenido al que se considera sagrado. Hay que saber acercarse a él para no profanarlo. Por otro lado, la utilización de la palabra «cueva» o «caverna» para agrupar las Escrituras evoca aquella cámara oscura, que mencionábamos en el primer capítulo, donde se hacen los revelados. Cueva es el corazón donde se desvela la realidad a profundidades abisales. Cuevas son los textos mismos porque contienen un significado oculto, una luz oscura por la que hay que tener la humildad y la audacia de adentrarse y aprender a interpretarla. En ellos se habla de sabios y de maestros que pasan desapercibidos a la mirada distraída. Para entender sus excentricidades hay que tener el corazón virgen, capaz de traspasar los convencionalismos del ego que opacan la relación directa y luminosa con el mundo, las personas y las cosas. Son textos que se atreven a hablar de cuando el mundo se encontraba en estado de inocencia:

> En la era en que la vida sobre la tierra era plena, nadie prestaba particular atención a los hombres valiosos, ni señalaban al hombre de habilidad. Los gobernantes eran simplemente las ramas más altas del árbol y el pueblo era como los ciervos en el bosque. Eran honestos y justos, sin darse cuenta de que «estaban cumpliendo con su deber».
>
> Se amaban los unos a los otros y no sabían que esto significaba «amar al prójimo». No engañaban a nadie y aún así no sabían que eran hombres «de fiar». Eran íntegros y no sabían que aquello era «buena fe». Vivían juntos libremente, dando y tomando, y no sabían que eran «generosos». Por esta razón, sus hechos no han sido narrados. No hicieron historia. [93]

Estamos ante relatos primordiales semejantes a la desnudez de Adán y Eva en el Jardín del Edén. Textos que tienen la audacia de describir los orígenes, no cronológicos, sino de la pureza del ser humano. Tienen el rango de *revelación* porque hablan de cosas que atañen al meollo mismo de la vida y lo hacen con una exquisitez intemporal en la que todas las generaciones pueden reconocerse. Por ello atraviesan las edades y trascienden las geografías sin perecer en el olvido. Por su capacidad de expresar lo que nos atañe a todos son considerados por las respectivas tradiciones como sagrados.

Después de haber recorrido el contenido esencial de las tradiciones más significativas, agrupadas en base a los tres grandes modelos de revelación, podemos abordar en el siguiente capítulo los elementos que están en juego para comprender cómo cada fulguración está configurada de un modo diverso, según sea la combinación de distintos

factores.

3
Revelación, mediaciones culturales y lenguaje

No hemos enviado a ningún profeta
que no hablase la lengua de sus gentes.

Corán 14,4

La revelación procede de la región del Silencio, allí donde la palabra y la imagen se desvanecen. Pero, en cuanto desocultamiento, necesita transponerse en referentes humanos. Para que el contenido de la revelación pueda transmitirse de un modo accesible, se debe dar la adecuación de los dos mundos: el de las formas concretas que serán los receptáculos de esa manifestación y el de la intangibilidad incandescente de ese Fondo que está más allá de toda forma. El verterse del contenido de ese Fondo sin forma debe hacerse a través de configuraciones que tengan un significado accesible para los seres humanos que lo reciben, cuya comprensión está condicionada y configurada por el entorno natural, cultural, simbólico y lingüístico de cada grupo humano. Aquí es donde nos topamos con la ineludible cuestión de las mediaciones. Y la mediación cultural más radical y determinante es el lenguaje.

1. La mediación del lenguaje

Nuestro pensamiento está configurado por las palabras y símbolos que conocemos y tenemos al alcance. Sin términos ni imágenes no hay conceptos, y sin conceptos no hay pensamiento, como tampoco lo hay sin imágenes. Lo cual significa que pensamos a partir de las palabras y símbolos de que disponemos. Por ello, estamos condicionados por una doble matriz que origina significados: la cultura en la que hemos nacido y la religión a la que pertenecemos. Su vocabulario, su estructura gramatical y sintáctica, así como su configuración simbólica determinan nuestra cosmovisión y nuestras creencias. No podemos saltar más allá de ellas. Las religiones son lenguaje. Ello implica tomarse en serio las importantes indagaciones de la filosofía del s. XX:

> No es que el lenguaje cree la realidad, sino que aquello que nos aparece como realidad [...] es el resultado de las categorías —fundamentalmente lingüísticas— que imponemos sobre el mundo. Experimentamos el mundo a través de estas categorías que, por otra parte, nos ayudan a dar forma a nuestras experiencias. El mundo no se nos presenta compartimentado en objetos y experiencias, porque lo que se nos aparece como objeto es ya un producto de nuestro sistema de representación. El error consiste en creer que el lenguaje sólo se limita a asignar etiquetas que nos permiten identificar a los objetos. En mi opinión, somos nosotros los que dividimos el mundo, y el lenguaje es nuestra principal herramienta para ello. En última instancia, nuestra visión de la realidad está determinada por nuestras categorías lingüísticas. [94]

Lo propio del lenguaje es abrir un espacio de significado entre nosotros y las cosas, creando un mundo de valores que determina la comprensión de nuestro ser y de nuestro hacer. Cada religión es un lenguaje, con su grafía, vocabulario, gramática y sintaxis propias, por medio de lo cual pone en relación la doble experiencia del ser humano: la del viviente necesitado y la experiencia de trascendencia.

Stanislav Katz, uno de los estudiosos del fenómeno místico de mayor autoridad, escribe algo que se puede aplicar perfectamente a la cuestión de la revelación:

> La experiencia mística, igual que la forma en que es referida, está configurada por conceptos que el místico lleva a la experiencia y que la conforman. Este proceso de diferenciación de la experiencia mística en los esquemas y símbolos de las comunidades religiosas establecidas es experiencia, y no tiene lugar tan sólo en el proceso postexperiencial de referir e interpretar la misma experiencia. Tal proceso actúa antes, durante y después de la experiencia. [95]

El Corán constata la existencia de estos condicionamientos culturales y psicológicos

de una manera sencilla: «No hemos enviado a ningún profeta que no hablase la lengua de sus gentes» (Corán 14,4). Por *lengua* hemos de comprender mucho más que el idioma, es el universo mental y simbólico que vehicula cada cultura así como también organiza la estructura psíquica de cada cual.

Con ello estamos glosando una célebre sentencia escolástica: *Quidquid recipitur ad modum recipientes recipitur*, «lo contenido adquiere la forma del recipiente que lo recibe». Dicho con palabras de Raimon Panikkar, no existe la Experiencia pura, sino que toda experiencia humana (*E*) está compuesta por la experiencia inmediata (*e*), por la memoria (*m*) previa del sujeto que la recibe, por la interpretación (*i*) conceptual cultural y religiosa a la que pertenece, y finalmente por la recepción (*r*) en el marco histórico-cultural en que se produce. De aquí la fórmula: *E = e.m.i.r*. [96] En un libro reciente, [97] el autor ha añadido dos elementos más a la fórmula inicial: (*l*) de lenguaje y (*a*) de acción, con lo cual, *e.m.i.r* se ha transformado en *e.l.m.i.r.a.* Nótese cómo ha sido colocado el lenguaje entre la experiencia inmediata y la memoria. Sólo podemos interiorizar lo que somos capaces de comprender y asimilar. Y ello se hace por medio de ese complejo proceso de significación y de abstracción que llamamos *lenguaje*. Al final de la secuencia se halla la acción, la incidencia sobre el mundo, sobre la realidad cotidiana. Es allí donde se verifica la autenticidad de toda experiencia.

Si en la realidad concreta es donde se verifica la autenticidad de nuestra experiencia, es también en la realidad donde se origina el lenguaje y su capacidad simbólica.

2. Matrices simbólicas y catedrales semióticas

Nuestra condición de seres culturales e históricos nos impide prescindir de las mediaciones propias de cada comunidad, las cuales constituyen la matriz de significación que nos permite comprender nuestra vivencia y nuestra experiencia. Cada religión vincula de un modo diferente la constelación cosmoteándrica que nos configura como humanos. Las religiones forman *catedrales semióticas* constituidas por doctrinas, relatos (míticos o históricos), símbolos, acciones rituales, preceptos y formas de vida. [98] Hablamos de «catedrales semióticas» porque cada tradición forma una compleja organización de símbolos, signos y significados, un todo arquitectónico coherente y compacto que se sostiene y perdura a la largo de generaciones, al que cada época añade adornos o piezas secundarias más o menos oportunas o inoportunas, pero que acaban formando parte de ese todo orgánico, el cual se va cargando de sus propias autorreferencias.

¿Cómo se gestan tales constelaciones de sentido? Es un dato adquirido de la epistemología que conocemos en la medida en que reconocemos. O, dicho de otro modo, a partir de lo conocido, nos adentramos en lo desconocido, en un proceso de tanteo, de proyección y de retorno. Jenófanes, en el s. VI a.C., había visto con lucidez este problema:

> Los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos. Los etíopes dicen que sus dioses son negros y chatos; los tracios que son de ojos azules y de cabello rubio [...]. Pero si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos, o pudiesen pintar y hacer las obras que hacen los hombres, los caballos dibujarían las figuras de los dioses semejantes a los caballos; los bueyes, semejantes a los bueyes, y harían sus cuerpos tal como cada uno de ellos tiene el suyo. [99]

No es que la dimensión trascendente sea mera proyección de nuestro mundo, pero sí que adquiere las formas de que disponemos a partir de nuestro entorno conocido. Nuestro-ser-en-el-mundo nos equipa con unas imágenes y significados que proyectamos sobre el trans-mundo.

De este modo, desde una aproximación muy básica, se puede entender que una experiencia religiosa gestada en los grandes horizontes de un paisaje desértico, donde la distinción entre cielo y tierra es tajante, haya dado pie a la concepción de Dios como un Ser radicalmente trascendente al mundo, como la implacable e inaccesible luz del sol sobre la arena; en cambio, en paisajes más frondosos, de bosques septentrionales o de selvas tropicales, lo divino tiende a reconocerse recorriendo manantiales y vegetaciones, y determinadas especies de animales devienen mediaciones adecuadas para la manifestación de lo divino; del mismo modo, se comprende que en culturas

superpobladas, como las del sudeste asiático, la experiencia individual e interior deviene más apta para el trascendimiento de lo cotidiano que la expresión colectiva, que está más ligada al caos y a la rutina, dando así cauce a las místicas o revelaciones de la interioridad.

En la medida en que el cosmos determina las condiciones primarias de supervivencia, el entorno natural y geográfico que proporciona los medios de subsistencia configura los elementos básicos de cada cultura y la base de su simbolismo religioso. [100] Así, prosiguiendo con ejemplos, la sacralidad del color verde en el islam proviene de su evocación de la vida. La vegetación es signo inequívoco de proximidad de agua en medio del desierto, de reposo para las caravanas y alivio para la sed. No hay que explicar su significado en Arabia. Cuando el islam se extiende a otros contextos culturales y geográficos, se pierde esta evocación inmediata del verde aunque permanece su sacralidad, con lo cual se produce una traslación de significados que hay que aprender a interpretar. Estos desplazamientos implícitos de sentido son los que van configurando complejos códigos, cuyas significaciones primeras provienen del reino de la necesidad y van ascendiendo hacia regiones de sacralidad y de gratuidad. En las sociedades cazadoras-recolectoras, los animales cazados y cazadores (lobos, ciervos, osos, coyotes, águilas, jaguares, etcétera) encarnan la trascendencia de los límites humanos. Las pinturas de animales en las cuevas paleolíticas muestran esta transposición, de modo que «la caza como forma de obtener comida, se transforma en una búsqueda simbólica que explora lo inexplorable, que espera lo inesperable y que supera el de saliento desviando la atención de los animales reales hacia los animales visionarios». [101] Esta iconografía pierde fuerza y sentido en las sociedades agrícolas y todavía más en las urbano-tecnológicas. La imagen sacrificial del cordero pertenece a culturas pastoriles, para las que su muerte expiatoria salva al resto del rebaño. En el mismo contexto, el toro es otro símbolo recurrente de la divinidad, por cuanto representa la res que fecunda al ganado y permite la supervivencia del grupo; evoca también una Presencia cuya fuerza protege y cuyo vigor representa la salud del grupo humano que lo pastorea. En las sociedades agrícolas aparecen otras metáforas del entorno inmediato: en los cultos mistéricos de Eleusis, se representaba la siembra del grano por parte del hierofante en un gran festival nocturno. Luego se exhibía una espiga cortada, que estaba relacionada con Atis, el dios castrado. Con esta imagen fálica se evocaba el hecho de que el Uno engendra el mundo espiritual y material, pero que debe detenerse para no perderse en una profusión ilimitada e iniciar el regreso. La castración, la contención sexual, representa este retorno al Origen que los misterios propiciaban. [102] En el mismo entorno del Mediterráneo, Jesús también utiliza la imagen del grano de trigo que muere para dar fruto (Jn 12,24), lo cual era diáfano para una cultura que vivía el ciclo agrario y que celebraba todos sus pasajes a lo largo del año.

Todo ello no son más que breves ejemplos de la fuerza de los símbolos que constelan las tradiciones religiosas, cuya pertinencia consiste en trans-significar: remiten más allá de

sí mismos en el acto mismo de su aparecer, sin que su capacidad evocativa pueda dominarse intelectualmente. Pero en las religiones no hay sólo símbolos naturales, sino que también se codifican metáforas y analogías más complejas y elaboradas, en las que se establece una semejanza o una equiparación entre términos disponibles. Por ello tienen significados situacionales, ya no universales, que no sólo varían según los lugares geográficos y las culturas, sino también en función de su propia constelación semántica. Hay que conocer todos los términos para captar la fuerza de su significado, para lo cual hay que participar de los implícitos y explícitos de sus vínculos y relaciones. De aquí que las religiones se hayan denominado *catedrales semióticas*. Los diversos núcleos revelatorios son la piedra angular de donde emanan los símbolos que, a su vez, conectan con las matrices primarias de significatividad de la conciencia humana y de cada cultura. Son capaces de tocar el núcleo originario de sentido y hacer brotar un nuevo significado.

Los símbolos no sólo proceden del medio natural y cultural, sino que también tienen su fuente en lo que Jung llamó el *inconsciente colectivo*. [103] Su hipótesis es que en el interior del ser humano se alberga un remanente arcaico de imágenes y significados en forma de arquetipos que son comunes a la especie humana, tal como se constata en el análisis de los mitos y en las imágenes que aparecen en los sueños de los habitantes de las diferentes culturas de la tierra: la figura del héroe, del anciano, el camino, el laberinto, los monstruos amenazantes, el hada benévola, etcétera. Del almacén imaginario de la humanidad aparecen seres deformados que atacan y seres luminosos que protegen; caídas y elevaciones que tienen que ver con la estructura vertical de nuestro cuerpo; nacimientos y muertes, descensos a cuevas y subterráneos o ascensos a cumbres y precipitaciones mortales, pruebas, puentes, pasajes... [104] Existe todo un potencial simbólico que aparece en el lenguaje revelatorio que conecta o procede de esas zonas arcaicas del inconsciente colectivo que persisten en nosotros.

3. Continuidad y discontinuidad de los símbolos religiosos

Todo ello nos lleva a constatar que la experiencia revelatoria de los fundadores de religiones y tradiciones espirituales está condicionada por las mediaciones culturales e históricas en las que vivieron. Sin embargo, lo propio de ellos es que, valiéndose del imaginario disponible, lo atravesaron, lo modificaron, lo alteraron hacia nuevas comprensiones de la realidad y del Misterio. Las revelaciones abren desde dentro los símbolos que convocan. Si no lo hicieran, serían engullidas por las mediaciones de las que se valen. Por ello, las religiones semíticas prohíben cualquier representación de la divinidad. Un ejemplo ilustrativo está recogido en el episodio del pueblo de Israel a los pies del Sinaí (Éx 32): no soportando la espera de Moisés, que había subido a la montaña, acaban moldeando un becerro de oro para dar forma y sosiego a su necesidad de tener un referente. En uno de los salmos se hace mención de ello:

> En Horeb se fabricaron un becerro,
> se postraron ante un metal fundido,
> y cambiaron su gloria
> por la imagen de un buey que come heno (Sal 106,19-20).

El buey que come heno expresa, a la vez que detiene, las aspiraciones del pueblo. Como hizo notar el místico sufí Ibn Arabi, [105] el error no está en adorar la estatua del toro o del becerro, porque Dios también está contenido en el toro y en cualquier otro animal. El problema está en reducir la divinidad a la medida del toro, el cual es sólo proyección de las necesidades del grupo, que impide que éste vaya más allá su mundo imaginario y del deseo que proyecta sobre el animal.

La cultura ofrece el marco interpretativo en el que asimilar la revelación recibida, de manera que pueda ser acogida por la comunidad. Pero, al mismo tiempo, toda revelación transforma también el contenido cultural en el que se inserta. La revelación supone siempre inculturación. [106] Al mismo tiempo, las religiones son las entrañas trascendentes de las culturas: surgiendo en el interior de ellas, el instinto trascendente de las religiones va transformando el humus cultural en el que han surgido, y lo va abriendo hacia una mayor diafanía de la realidad.

Hay *revelación* en la medida en que impulsa un triple descentramiento: apertura al mundo y sus cosas; apertura a la hondura de lo humano, que comporta un creciente respeto a sus diversas manifestaciones; y apertura al misterio de lo divino, el cual se va revelando en inagotable profundidad como sustancia primera y última de todo lo que es.

De este modo, se da una recíproca influencia entre culturas y revelación, en la medida en que cada cultura da forma y lenguaje a la revelación y la revelación da

apertura y trascendimiento a la cultura. Podemos decir que toda revelación asume, corrige y plenifica el contenido cultural donde se instaura. [107] Cuando la mediación es correcta, no es opaca sino concreta. Hasta tal punto esto es así que se ha llegado a decir que «el contenido y la forma constituyen una sola cosa, de tal modo que todo contenido que no sea capaz de crear, por decir así, su propia forma no es más que una mentira existencial, así como toda forma que exprese un contenido distinto del suyo propio no es más que pura hipocresía». [108]

La adecuación o pertinencia de una palabra, metáfora o relato *revelado* reside en su fuerza simbólica, en su capacidad de hablar un lenguaje inteligible al grupo que lo recibe, a partir de sus referentes vitales culturalmente condicionados. Utilizando el lenguaje con su léxico y gramática disponibles los eleva de sentido y los ilumina desde dentro. La concreción de las imágenes y su significatividad situacional no diluye el contenido último de toda revelación, que es la fecundidad de la donación.

Las palabras y las imágenes posibilitan el pensamiento a la vez que lo capturan. Lo mismo sucede con una revelación vertida en lenguaje humano: por un lado la hace inteligible, pero a la vez la reduce. Las palabras y los símbolos contienen energía mental. Al trascenderlos, liberamos el potencial energético que habíamos puesto en ellos. De aquí la dimensión apofática de todas las religiones: hay un Fondo permanente que trasciende a las palabras y a toda forma de representación. Los textos y los símbolos más inspirados son aquellos que son más capaces de abrir más allá de sí mismos, en un continuo autotrascendimiento. Pero hemos de volver siempre a las palabras y a las imágenes para comunicarnos.

En ello consiste el carácter trascendente de los relatos sagrados, ya que ningún texto puede cumplir su función sin una respuesta por parte del oyente o del lector. Toda narración de revelación tiene como objetivo suscitar la adhesión y la búsqueda continuas. «Esta incesante respuesta es el último (pero nunca final) acto de trascendencia, por el que la búsqueda como narración va alcanzando su meta transformativa, escapando así del cierre que pondría fin a la misma y, de este modo, la anularía». [109] Esto sucede en todo acto de lectura, en el que «la incesante e inevitable búsqueda del significado nos demuestra que, al captar el sentido, nosotros mismos nos percatamos de que algo nos ha ocurrido y, por tanto, tratamos de averiguar su significado [...]. El significado es la asimilación del sentido por parte del lector en su propia existencia». [110]

En algunas ocasiones y en algunos pueblos, las visiones tenidas no se narran, sino que se representan. Su actuación es lo que permite al visionario sacarlas de sí y socializarlas. De aquí procede el gesto profético, tan presente en la tradición hebrea: Oseas se casa con una prostituta para mostrar la fidelidad de Dios y la infidelidad de Israel (Os 2-3);

Jeremías carga con un yugo de madera por las calles de Jerusalén para expresar la

sumisión que Israel ha de tener ante el invasor (Jr 27-28), etcétera. Tal es el caso también de Alce Negro, hombre sagrado del pueblo lakota, quien sólo después de haber interpretado corporalmente sus visiones ante los miembros de su tribu pudo realizar sus primeras curaciones y convertirse en un hombre sagrado. [111]

4. El vínculo inseparable entre perspectiva intencional y percepción

Si cada religión, cada *catedral semiótica*, organiza su propio mundo de sentido, la cuestión que se plantea es hasta qué punto es posible trascender los propios referentes de manera que podamos captar la verosimilitud y la profundidad de los referentes ajenos. Para abordar este tema complejo recurro a la reflexión fenomenológica de Husserl. En su terminología, el acto intencional con el que conocemos un objeto (*nóesis*) abre una región de lo real que está inseparablemente vinculada a la vivencia de lo que conocemos (*nóema*). Ello hace que no se pueda establecer una distinción tan nítida entre realidad objetiva y percepción subjetiva, ya que son dos dimensiones que están intrínsecamente relacionadas. Existe una correspondencia indesligable entre el objeto que percibimos o conocemos, la intención con la que lo percibimos o conocemos y el contenido de lo que percibimos o conocemos: «A toda región y categoría de presuntos objetos corresponde fenomenológicamente [...] una especie fundamental de conciencia que da originariamente tales sentidos [...] e, inherente a ella, un tipo fundamental de evidencia originaria». [112] Es decir, toda vivencia tiene un objeto, el cual queda cargado del sentido que le otorgamos; sentido que nosotros percibimos como *objetivo*, como procedente del objeto mismo, cuando en verdad procede de la carga intencional-vivencial que hemos puesto sobre él. Así, el significado que creemos exterior, pensando que procede del objeto, sólo se capta en la conciencia que se entrega a ese objeto que percibe. La percepción es inseparable de la intención (*nóesis*) y vivencia (*nóema*) con que se capta o conoce determinado objeto. La combinación de los tres factores (objeto, intención y vivencia) es lo que abre una determinada región de la realidad. El objeto se configura a partir de la perspectiva y la fuerza afectiva con que ha sido captado por la conciencia. Los objetos exteriores nos llegan con toda la carga emotivo-intencional que se proyecta sobre ellos. Estos hábitos psicológicos del pensamiento configuran nuestro conocimiento de lo real.

He aquí un hecho muy ilustrativo de los primeros tiempos de la llegada de los europeos a las costas americanas. Los grandes navíos habían anclado cerca de la costa. Como los indígenas no habían visto nunca nada semejante, no podían incorporar este dato en su cosmovisión. Aunque los veían, no los veían. No podían integrar ni relacionar la nueva imagen visual que les llegaba con nada de lo que conocían. Sólo cuando los chamanes de la tribu lo pudieron incorporar en su simbología y en los mensajes que comunicaban en las ceremonias comunitarias el resto de la tribu pudo *ver* las naves ancladas en la costa.

Todo ello tiene una aplicación directa sobre las creencias religiosas. Cada religión, cada *catedral semiótica*, abre una región de realidad que crea unas agrupaciones inseparables de *nóesis* (contenidos intencionales que se proyectan sobre la imagen de Dios percibida como objeto) y *nóemas* (contenidos afectivos albergados en la

conciencia). Esto significa que una determinada concepción de Dios o de la vida hace que tengamos una correspondiente vivencia de Dios o actitud ante la existencia, las cuales quedan reforzadas con la profundización de tales creencias y la consiguiente repetición de las experiencias que ellas generan.

Ello explica que sea tan difícil que, desde fuera, se pueda captar la fuerza y la coherencia interna de una experiencia religiosa que no sea la propia. Un ejemplo de esta correlación entre *nóemas* y *nóesis* está en la incompatibilidad que existe entre la concepción-vivencia de un Dios personal en las religiones teístas y la concepción-vivencia de un Dios no-personal en las religiones oceánicas. A los que pertenecen a las tradiciones monoteístas les resulta perturbadora la concepción oriental de una Ultimidad impersonal, tanto como sucede a la inversa. Unos y otros tienden a ver la otra concepción-experiencia como estadio penúltimo, mientras que la propia se percibe como la más alta y definitiva. Y no puede ser de otro modo desde cada perspectiva, precisamente por esa correlación indesligable que existe entre *nóesis* y *nómeas*.

Dicho de otro modo, el ser humano conoce y comprende a partir de lo que en la filosofía india se conoce como *campos de conciencia*. [113] Tales *campos* «son, en rigor, modos del Ser (no de los entes) que precisamente la actividad "co-crea"». [114] Tales ámbitos de conciencia no son meramente objetivos ni subjetivos, sino resultado de una conjunción de ambos. Aplicando todo ello a las diferentes tradiciones religiosas, nos percatamos de que las diferentes «revelaciones» de Dios y las religiones a las cuales dan origen acontecen en el interior de estos campos de conciencia que están condicionados tanto por el lenguaje cultural a través del cual se expresan como por la disposición psíquica y espiritual del que las recibe.

Todo ello hace sumamente complejo el proceso de acercamiento a otra religión. A pesar de ello, hay que encontrar modos para que sea posible el encuentro. Hans-Georg Gadamer ha hablado de la *fusión de horizontes* que se produce en todo proceso de comprensión: [115]

> Horizonte es el ámbito de visión que abarca y que encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante, hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes [...]. Comprender es el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos». La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la propia tradición [y en el encuentro con las demás], [116] pues en él lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida. [117]

Esta fusión de horizontes está llamada a darse tanto diacrónica como sincrónicamente. La diacronía se refiere aquí a un «ecumenismo en el tiempo», esto es, a un acercamiento, desde dentro de la propia tradición, a unos textos fundantes que

fueron escritos en un ámbito cultural muy distinto. Para ello se requiere una descodificación —mediante el método histórico-crítico, etcétera— así como una empatía con la experiencia fundante que es la misma que alimenta la propia. La sincronía se da en el acercamiento a los textos de las demás tradiciones religiosas, donde no sólo los horizontes son epocalmente diferentes sino también la matriz religiosa desde la cual uno trata de acercarse a ellos. Aquí la descodificación queda más expuesta al abismo porque los referentes vivenciales son del todo ajenos. Pero ambas descodificaciones —el ecumenismo en el tiempo en el interior de la propia tradición (*diacronía*) y el ecumenismo en el espacio con las demás tradiciones religiosas contemporáneas (*sincronía*)— son posibles en virtud del presupuesto que sostiene todo este ensayo: el Fondo del que procede toda forma y contenido de revelación —ya sea considerada trascendente o inmanente, descendida o autotransparentada— se manifiesta en la medida en que conduce a una desposesión en forma de triple trascendimiento: hacia la región del silencio y del misterio, hacia la alteridad del hermano y hacia el respeto por las cosas y el mundo. Se realiza así la *epoché* (la puesta en paréntesis de los contenidos concretos de cada tradición religiosa) propia del método fenomenológico, no para aniquilarlos sino para descubrir cómo tras ellos subyace el triple descentramiento en relación con los tres ámbitos de la realidad. Esta aproximación permite respetar la variedad de manifestaciones y, a la vez, discernir los elementos comunes de toda revelación. No hay roce de lo sagrado sin que se dé este triple descentramiento. A mi modo de entender, esto se constituye en el criterio de discernimiento de todo contenido revelatorio, así como otorga los elementos necesarios para poder hacer una valoración sobre la cualidad religiosa de cualquier tradición. [118]

5. La emanación simbólica del núcleo revelatorio

La correlación entre *nóemas* y *nóesis* sirve para explicar cómo y por qué el epicentro de cada tradición religiosa se convierte, en el interior de la propia tradición, en la clave de lectura de toda la realidad. El hecho de que cada punto de vista se sitúe en el centro desde donde se ve todo lo demás es epistemológicamente inevitable. En el *Bhagavad Gita* se lee, en boca de Krishna:

> Los que adoran a los dioses, van a los dioses;
> los que adoran a los antepasados, van a los antepasados;
> los que rinden culto a los espíritus inferiores, se dirigen hacia ellos;
> los que me adorna a Mí, vienen a Mí (BG IX,25).

En el cristianismo, Cristo es convierte en el arquetipo de lo real: «Yo soy el Principio y el Fin, Alfa y Omega» (Ap 22,13). Del mismo modo lo proclaman los diversos himnos cristológicos, en los que Cristo es situado no sólo en el centro de la historia, sino del cosmos completo (Ef 1,3,14; Flp 2,6-11; Col 1,15-20).

En el islam, el Corán se convierte en parte de un Libro eterno del que dimanan todas las demás revelaciones; [119] en el buddhismo, es el *Dharmakaya*, el cuerpo cósmico de Buddha, el que abarca la realidad total. Del mismo modo, el Bab, el precursor de la fe bahá'í, decía de sí mismo:

> Yo soy el Punto desde el cual todo lo que existe ha encontrado su existencia! ¡Yo soy aquel Rostro de Dios que nunca muere! ¡Yo soy aquel que si alguien Me rechaza es perseguido por el Mal! [120]

Cuanto más profunda es la experiencia religiosa, más realidad abarca a partir de las propias claves. A este respecto, hay que hacer notar la coincidencia que existe en las diversas tradiciones sobre la progresiva extensión de la cosmovisión que se produce a partir del núcleo originario. En muchas de ellas se pueden distinguir tres niveles. En primer lugar, la referencia al soporte histórico originario: en el judaísmo, son los libros del Pentateuco; en el cristianismo, el Jesús histórico; en el islam, el libro concreto del Corán; en el buddhismo, el *Nirmanakaya*, la personificación histórica de Buddha, etcétera. En un segundo estadio, el proceso revelatorio accede a un plano transhistórico: en el judaísmo y en el islam, se trata de la lectura mística de la letra escrita; en la fe cristiana, Jesús de Nazaret se convierte en el Cristo resucitado; en el buddhismo se habla del *Sambhogakaya*, el cuerpo de beatitud, etcétera. En un tercer plano, se trascienden por completo las categorías espacio-temporales: en el islam, el Corán escrito se eleva a la existencia del Libro eterno que está junto a Dios; en el cristianismo se habla del Cuerpo místico de Cristo, el Cristo cósmico; en el buddhismo, del *Dharmakaya*, el cuerpo

cósmico total, etcétera. [121]

Lo importante es captar la coherencia de cada centro originante de sentido, que se convierte en una matriz simbólica en la que coexisten los tres niveles que hemos mencionado, los cuales se pueden distinguir pero no separar. Su separación deviene herejía porque produce una escisión en ese flujo continuo que forma una unidad de sentido y que abarca los diversos planos de lo Real. Si se separan, significa que la mediación puede ser, a la larga, prescindible. Si el referente histórico de la Alianza en el Sinaí, de Jesús de Nazaret, de las voces de Muhammad, etcétera, puede desprenderse del contenido que proviene a través ellos, significa que el mismo mensaje revelatorio podría llegar a través de otras mediaciones, la cual cosa pone en crisis el carácter único y absoluto de la mediación.

Ello plantea la cuestión de hasta qué punto es posible trascender las mediaciones de cada religión y si es posible acceder a lo *sagrado* prescindiendo de unos vehículos particulares. Las corrientes esencialistas-universalistas consideran que las mediaciones simbólico-religiosas son penultimidades, mientras que para las constructivistas-particularistas, la Ultimidad sólo existe en las mediaciones, ya que consideran que es imposible separar la forma del contenido.

El pensamiento sufí, en concreto, el de Ibn Arabi, es capaz de integrar ambas perspectivas. La manifestación del Absoluto posee una doble estructura: por un lado es un fenómeno transtemporal y transhistórico, pero, por otro, es también un acontecimiento que se despliega en el tiempo y en la diversidad de formas. La primera corresponde a la «santísima emanación» (*al-fayd ad-aqdas*), que permanece en su unicidad, mientras que la segunda es la «santa emanación» (*al-fayd al-muqaddas*), que se despliega en la multiplicidad. [122] Esta doble perspectiva es la que aplica la fe bahá'í al distinguir entre la *posición de la unidad esencial*, según la cual las diversas Manifestaciones de Dios a lo largo de la historia son manantiales que surgen de la misma Fuente, y la *posición de la creación*, según la cual se acentúa la especificidad de cada individualidad. Desde la primera posición, Bahá'u'lláh cita un versículo del Corán: «No hacemos distinción entre ninguno de ellos» (Corán 2,136), añadiendo que «si alguna de las Manifestaciones de Dios declarase: "¡Yo soy Dios!", diría ciertamente la verdad [...], y si declarasen: "Soy el Sello de los Profetas", expresarían también la verdad»; [123] pero desde la posición de las limitaciones de la creación, «cada una de ellas es conocida por un nombre diferente y se caracteriza por un atributo especial, cumple una misión definida y le es confiada una revelación particular [...]. Es por causa de esta diferencia en posición y en misión por lo que parecen divergir y diferir las palabras y expresiones que fluyen de esos Manantiales del conocimiento divino. Por lo demás, a los ojos de quienes están iniciados en los misterios de la sabiduría divina, todo lo que ellos han pronunciado es, en realidad, expresión de una sola Verdad». [124]

Sostenerse en ambos planos, donde, por un lado, se venere la irrepetibilidad y especificidad de cada mediación y, por otro, se perciba el Fondo común del que proceden y al que vuelven todas ellas, es el camino fecundo que permite respetar ambas realidades a la vez: la particularidad histórica de cada revelación-religión y el reconocimiento del Horizonte común del que proceden. En este sentido, las religiones pueden ser comprendidas de dos modos: desde la primera perspectiva, son diversos lenguajes sobre el Absoluto; desde la segunda perspectiva, son diversos métodos para aprender un único lenguaje: el del ser humano transcendiéndose hacia el Espíritu.

4
Revelación e inspiración

El profeta, cuando parece hablar,
en realidad está callado,
y es Otro el que utiliza su lengua y su boca
para proclamar lo que Él quiere.

FILÓN DE ALEJANDRÍA

La revelación colinda con un término que le es afín: la inspiración. Se puede decir que la primera afecta al contenido del mensaje, a los «materiales» que aparecen, mientras que la segunda está relacionada con la actividad del lenguaje, con el dinamismo que participa del acto de revelación. [125] Inspiración y espíritu están etimológicamente muy ligados: *in-spirare* hace referencia al acto de la respiración, en el que se aspira el aire que da vida. *Spiritus* significa precisamente aire; el vínculo entre el espíritu y el aire también se da en otras lenguas: *ruah* en hebreo, *rûh* en árabe, *âtman* en sánscrito, *pneuma* en griego, etcétera. La inspiración es, desde la perspectiva religiosa, una aspiración del aliento divino.

1. Ámbitos de la inspiración

Comúnmente se entiende por inspiración el impulso que suscita ciertas ideas, palabras, propósitos o sentimientos, y que se experimenta como recibido, ya sea proveniente de una fuente externa o interna. Sobre todo, se habla de inspiración en los terrenos religioso y artístico. La irrupción de este impulso venido de algún *lugar* desconocido está expresada del siguiente modo en un poema de Pablo Neruda:

Y fue a esa edad... Llegó la poesía
a buscarme. No sé, no sé de dónde
salió, de invierno o de río.
No sé cómo ni cuándo,
no, no eran voces, ni silencio,
pero desde una calle me llamaba,
desde las ramas de la noche,
de pronto entre los otros,
entre los fuegos violentos,
o regresando solo,
allí estaba sin rostro

Yo no sabía qué decir, mi boca
no sabía nombrar, mis ojos eran ciegos,
y algo golpeaba en mi alma,
fiebre o alas perdidas,
y me fui haciendo solo,
descifrando
aquella quemadura,
y escribí la primera línea vaga,
vaga, sin cuerpo, pura
tontería,
pura sabiduría
del que no sabe nada,
y vi de pronto

el cielo
desgranado
y abierto,
planetas,
plantaciones palpitantes,
la sombra perforada,
acribillada

por flechas, fuego y flores,
la noche arrolladora, el universo.

Y yo, mínimo ser,
ebrio del gran vacío,
constelado,
a semejanza, a imagen
del misterio,
me sentí parte pura
del abismo,
rodé con las estrellas,
mi corazón se desató en el viento. [126]

Así se siente el poeta, atravesado de pronto —con «el corazón desatado»—, por una fuerza que le impulsa a expresar la luz que recibe —«pura sabiduría del que no sabe nada»—, sintiéndose tan sólo depositario de ella —«yo, mínimo ser [...] parte pura del abismo»—. En términos no lejanos se expresaba Paul Valéry: «La obra despierta continuamente en nosotros una sed y una fuente. En recompensa de lo que le cedemos de nuestra libertad, nos da el amor de la cautividad que nos impone y el sentimiento de una especie deliciosa de conocimiento inmediato [...] y nos sentimos posesores para ser magníficamente poseídos. Entonces, cuando más damos, más queremos dar, creyendo recibir». [127] Tal es también la experiencia del pintor: «En esta aventura, el artista no es nada, no es más que un instrumento, un puente, sin que él sepa muchas veces hacia donde va», confiesa Balthus. [128]

Contamos con múltiples relatos de estas iluminaciones fugaces pero determinantes que están en la base no sólo de las creaciones artísticas sino también de otras aportaciones culturales y descubrimientos científicos de la humanidad. [129] No en vano el término *teoría* proviene de «ver» (*theoreo*), en tanto que evoca una contemplación de conjunto que incide sobre la realidad. Una teoría está inspirada en la medida en que se experimenta como recibida, no como construida. Existen numerosos testimonios de esta irrupción en el ámbito de la investigación científica o intelectual que narran cómo, de pronto, en el lento proceso del razonamiento o de la investigación aparece una luz que hace avanzar cualitativamente lo que se elaboraba hasta ese momento con esfuerzo. Valga el siguiente sobre Einstein:

Einstein dijo que su descubrimiento esencial [la teoría general de la relatividad] llegó cuando, al levantarse una mañana, *vio de repente* la idea. Le había rondado en lo más recóndito de la mente durante años y, de pronto, quiso *revelarse* abiertamente a su conciencia. Sabemos que las ideas brillantes llegan en momentos impensados. Podemos estar recién despiertos o perdidos en un bosque y, de golpe, la idea surge casi como si surgiera de algún lugar. Einstein me dijo una vez algo muy interesante mientras

intentábamos reflexionar. Yo dije: «¿Se nos ocurrirá otra idea para resolver este problema?». Y él respondió: «Las ideas vienen de Dios». En realidad, él no creía en un Dios personal ni nada parecido. Era su manera metafórica de hablar. No podemos obligar a una idea a que se nos presente. Llegará cuando sea buena y esté madura. Él lo expresaba en estos términos: «Las ideas vienen de Dios». [130]

No nos podemos detener en este fascinante campo, que hoy en día es investigado desde diversas disciplinas —desde la psicología hasta la neurociencia—, para tratar de comprender qué sucede en el cerebro durante estos momentos de iluminación o de inspiración. [131] Nietzsche confiesa conocer este estado:

> ¿Tiene alguien, a finales del s. XIX, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas llamaron *inspiración*? [...]. Resulta difícil la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero médium de fuerzas poderosísimas. El concepto de *revelación* describe sencillamente la realidad de los hechos, en el sentido de que, de repente, con indecible seguridad y finura, se deja ver, se deja oír algo, algo que lo conmueve a uno en lo más hondo. Se oye, no se busca; se acoge; no se pregunta quién es el que da; como un rayo refluye un pensamiento, con necesidad, sin vacilación de forma. Yo no he tenido jamás que elegir. [132]

En este estado de exaltación, casi de arrebato, están escritas sus últimas obras, antes de entrar en la locura en 1889. La elección del título de la más inspirada y también la más perturbadora de sus obras, *Así habló Zarathustra* (1883), es altamente significativa. Como el profeta persa, también Nietzsche se siente llamado a reformar a su generación. [133] El libro es una cascada de frases rápidas y densas, pensamientos fulgurantes, exclamaciones entrecortadas. Llega a decir: «Demasiado lentas me parecen todas las lenguas». [134] El tono y el pensamiento son inseparables en su obra.

Desde el punto de vista religioso, se concibe que este impulso procede del ámbito sobrenatural, ya sea del Espíritu Santo o de otra instancia o entidad considerada «divina». En la tradición bíblica, *ruah*, el viento divino, aparece como la fuerza y el impulso primordial que mueve las aguas cósmicas, sacándolas del caos para darles forma (Gn 1,2), y que anima a los profetas a sacudir con sus palabras a su pueblo. Todo movimiento es participación y extensión de ese aliento situado no sólo en los orígenes del mundo sino también en la raíz de cada acto que acontece. En este sentido, inspiración y revelación coinciden: participan de la manifestación única y permanente de Dios en su acción creadora. Surgimos como exhalación de Dios; nuestra inspiración es la recepción de su *ruah*, que se actualiza a través de cada instante en que nos abrimos a su acto creador.

2. La experiencia de la inspiración

En muchas culturas aborígenes se habla de una fuerza mística (*mana*) [135] que se apodera de algunas personas y que, habiéndoles hecho entrar en trance, les abre a otras dimensiones y las convierte en transmisoras de una palabra que no es suya. El fenómeno de la mediumnidad no es tan enajenante como puede parecer: «Por múltiples que puedan ser sus variantes, la mediumnidad es en todas partes una experiencia, potencialmente transformativa, de comunicación con una fuerza trascendente que desplaza al yo cotidiano [...]. Privado de iniciativa, acción, voluntad, elección y, por consiguiente, de responsabilidad, el médium no es tanto un viajero buscador como el camino por el que otro se desplaza; metáfora nada infrecuente para expresar su función receptiva». [136] Con todo, en esta supuesta pura pasividad, se da también una actividad, ya que el médium experto sabe traducir su posesión en un código interpretativo que se convierte en lenguaje, en habla. A través de esta capacidad lingüística, el médium se convierte en intérprete de fuerzas o presencias que son inaccesibles e incomprensibles para el resto de la comunidad.

En la cultura griega, este estado de posesión se conocía como *manía*, la locura divina, curiosamente cercano al término polinesio que hemos mencionado. Entre los helenos, la inspiración de los poetas y de los oráculos era muy estimada. Cuando entraban en este estado de exaltación también se decía que estaban *entusiasmados*, *en-thousiasmoi*, «tomados por lo divino». El sobrio Platón, que tanto valor daba al discurso coherente de los pensamientos y argumentos, hace afirmaciones sorprendentes sobre el valor de la inspiración, a la que considera indispensable para la calidad artística y oracular de los poetas:

> Los bienes más grandes nos vienen por la locura (*manía*), que sin duda nos es concedida por un don divino [...]. La posesión que procede de las Musas, al ocupar un alma tierna y pura, la despierta y la lanza a transportes báquicos que se expresan en odas y en todas las formas de poesía, y celebrando las miles de gestas antiguas, educa a la posteridad. Pero cualquiera que sin locura de las Musas, accede a las puertas de la Poesía confiando en que su habilidad bastará para hacerle poeta, es un fracaso, de la misma manera que la poesía de los locos eclipsa a los cuerdos. [137]

Las Musas son la personificación de esta fuerza inspiradora de los oráculos y de los poetas y tienen un marcado carácter trascendente:

> La Musa hace inspirados a los poetas, y a través de estos inspirados, se forma una larga cadena de otros que están poseídos por el dios. Y ciertamente, todos los buenos poetas épicos componen todos estos poemas no porque posean el arte, sino

> porque están inspirados y poseídos por el dios, y del mismo modo los poetas líricos [...]. Ellos son los que nos dicen que sacan sus cantos de fuentes que manan miel y de jardines y bosquecillos consagrados a las musas, y que a nosotros nos los traen como lo hacen las abejas, también ellos volando como ellas. ¡Y dicen la verdad! Pues el poeta es cosa leve, alada y sacra, e incapaz de hacer poesía si primeramente no está inspirado por el dios y no está fuera de sí, y si la mente no está enteramente arrebatada. Mientras sigue en posesión de sus facultades, ningún hombre puede hacer poesía o vaticinar. [138]

Platón está haciendo referencia a los *mantis* («poseídos»), de carácter aristocrático, y a los *cresmólogos* («recitadores de poemas»), de carácter popular. Ambos se sentían inspirados por la divinidad, en estado de éxtasis o posesión, sin ninguna técnica adivinatoria. No transmitían un mensaje social, sino eminentemente lírico y religioso.

No eran ni los *oráculos áulicos*, que ejercían cierta influencia sobre los soberanos; ni los *oráculos cúlticos*, que estaban ceñidos a unas reglas de adivinación propias de los templos; ni los *mistagogos*, que tenían una hermenéutica propia de una escuela iniciática. Personajes como Tiresias, de la tragedia *Edipo Rey*, o Casandra, tienen visiones que les hacen sufrir y que los compromenten íntegramente. Son seres totalmente entregados al servicio de lo divino. Hemos visto que en el zoroastrismo existía la figura central del profeta como portador (*matran*) de Dios, después de que Zarathustra eliminara los elementos más histriónicos. También en Mesopotamia se distinguía entre los adivinos profesionales y los *mahhû* («videntes»), verdaderos mensajeros de la divinidad que surgían inesperadamente.

En la versión griega de la Biblia se tradujo el término hebreo *nabí* («el que llama» o «el que es llamado») por *profetes* («el que habla en lugar de otro» o «ante otro»), y se reservó *mantis* para el mago o adivino. De este modo trataba de distanciarse de una forma de inspiración con la que no se identificaba, esa *manía* enajenante que hacía perder el control. El profeta bíblico está «ante Dios» y «ante su pueblo», lo cual le distingue del «estar en Dios» del místico hindú o del «bajo Dios» —o «bajo el auspicio de los dioses»—, de los sabios chinos. [139] De este modo, la tradición hebrea pretendía destacar la sobriedad de su experiencia profética frente a la tendencia a la exhuberancia extática de los *mantis* y *cresmólogos* griegos. Sin embargo, en la Biblia se recogen algunos episodios en que tales fronteras se difuminan. En el libro de los Números se menciona que setenta ancianos entraron en exaltación profética a los pies del Sinaí al descender el Espíritu sobre ellos (Nm 11,25-29). En el mismo libro se tiene una consideración positiva de Balaam, un profeta medianita contemporáneo de Moisés, cuya misión es reconocida como auténtica, [140] con lo cual la Biblia está abierta a admitir que la revelación no está reservada a los hebreos. Filón de Alejandría, judío helenista del s. I de nuestra era, filósofo y hombre de gran cultura, que combinó eclécticamente el platonismo medio, el neopitagorismo y el estoicismo, pero que se mantuvo fiel a la fe de

Israel y comentó con gran originalidad las Escrituras bíblicas, confiesa haber tenido experiencias semejantes:

> No me avergüenzo de relatar mi propia experiencia, que he tenido miles de veces. A veces, cuando deseo volver a mi acostumbrada escritura sobre las doctrinas filosóficas, y conozco muy bien lo que debo escribir, he encontrado mi mente estéril y árida y me he alejado sin hacer nada [...]. Otras he venido con mi mente vacía, y, de repente, me he encontrado lleno de pensamientos sembrados invisiblemente o caídos como nieve de lo alto, de modo que he sido arrebatado de frenesí con la posesión divina [*upo katojes entheou koribantian*], y he perdido la conciencia del lugar, de los que me acompañaban, de mí mismo y de las palabras habladas y escritas (*De Migr. Abr.*, 34-35).

Filón es consciente de la diferencia que hay entre su propia capacidad intelectual y la que se genera en él cuando se siente poseído por la inspiración divina, a la que identifica con la experiencia profética:

> Mientras nuestra mente, derramando por así decirlo sobre el alma entera luz como de mediodía, brilla en torno a nosotros y nos acompaña, estamos en nosotros mismos [*en eautois*, opuesto a *en Theo*], y no estamos poseídos. Pero cuando esta luz alcanza su ocaso, entonces cae sobre nosotros el éxtasis, la posesión divina y la locura. Porque cuando la luz divina brilla, la luz humana se oculta, y cuando la divina se oculta, la otra se levanta y brilla. Y esto solía ocurrirle a la clase profética. La mente que hay en nosotros se desvanece a la llegada del espíritu divino y, a su partida, vuelve [...]. Porque el profeta, cuando parece hablar, en realidad está callado, y es Otro el que utiliza sus órganos del habla, su boca y su lengua, para proclamar lo que Él quiere (*Quis Rer*, 264-266). [141]

En los libros de los profetas de Israel aparecen algunos rasgos autobiográficos en los que se menciona que se sienten tomados por esta fuerza divina que, aunque es libremente consentida, les sobrepasa. Dice el profeta Amós hacia mediados del s. VIII a.C.:

> ¿Acaso dos hombres marchan juntos
> sin que se hayan puesto de acuerdo?
> ¿Ruge el león en la selva
> sin que haya presa para él?
> ¿Lanza el leoncillo su voz desde su cubil
> si no ha atrapado algo?
> ¿Cae el pájaro a tierra en el lazo
> sin que haya una trampa para él? [...]
> Ruge el león, ¿quién no temerá?
> Habla el Señor Yahvéh,

¿quién no va a profetizar? (Am 3,3-8).

El profeta Miqueas (hacia 720-692 a.C.) contrapone su experiencia, que irrumpe en él, a la de los falsos profetas, que la inventan en función de sus intereses:

Así dice Yahvéh contra los profetas
que extravían a mi pueblo.
Cuando tienen algo que comer, gritan: ¡Shalom, paz!
y declaran la guerra a quienes no les llenan la boca.
Por eso tendréis noche sin visión, oscuridad sin adivinación.
¡Se pone el sol sobre los profetas,
sobre ellos el día se oscurece!
Tendrán vergüenza los videntes y confusión los adivinos [...]
por no haber respuesta ya de Dios.
Yo, en cambio, *estoy lleno de fuerza*,
por el Espíritu de Yahvéh,
y de juicio y de bravura,
para denunciar a Jacob su rebeldía y a Israel su pecado
(Miq 3,5-8).

También Jeremías expresa la irrupción del espíritu de Dios en su persona:

Cuando recibía tus palabras, las devoraba,
tu palabra era mi gozo y mi más profunda alegría,
yo llevaba tu nombre, Señor, Dios de los ejércitos (Jr 15,16).

Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir;
me forzaste, me violaste (Jr 20,7).

¿No quema mi palabra como el fuego,
y no es un martillo que tritura la roca? (Jr 23,16).

El profeta siente que su palabra no es suya, sino que le ha sido confiada, traspasándole. En el libro del profeta Isaías, en el tercer cántico del Siervo de Yahvéh se lee:

El Señor me ha dado lengua de discípulo
para que haga llegar al cansado una palabra alentadora.
Día tras día despierta mi oído
para que aprenda a escuchar como los discípulos.
El Señor Yahvéh me ha abierto el oído.
Y yo no me resistí, ni me hice atrás (Is 50,4-5).

Este don profético no siempre es arrebatador. En muchas ocasiones requiere aplicación y esfuerzo para aprender a descifrar los signos. Así, se menciona que José, en la corte del Faraón, utilizaba el método adivinatorio de los egipcios para interpretar los signos y los augurios por medio del sonido del agua al caer en la copa de la adivinación u observando el recorrido y la forma que tomaban las gotas de aceite en ella (cf. Gn 44,2). A Jeremías se le muestra una rama de almendro florecida, y tiene que arriesgar su significado: «¿Qué estás viendo, Jeremías?» (Jr 1,11). El joven profeta comprenderá que su misión es advertir sobre los acontecimientos que van a suceder, como la flor del almendro anuncia la primavera; se le muestra también una olla sobre el fuego, que es volcada en dirección al sur (Jr 1,13-19). Tendrá que interpretar que significa que la destrucción del Israel comenzará por el reino del norte y llegará hasta el sur. ¿De dónde brotan esas imágenes? ¿De dónde la sabiduría para interpretarlas? Según la tradición bíblica, se considera que proviene de la actuación del Espíritu, tal como se dice con profusión en el libro de la Sabiduría. [142]

Pero esta respuesta está dada sólo desde el paradigma teísta-trascendentalista. Desde el de las religiones cósmicas, se le atribuyen al espíritu entidades diversas: la madre tierra, elementos de la naturaleza y animales que están representados por las figuras totémicas. Para las religiones de la interioridad o de la inmanencia, la fuente de esta sabiduría, la irrupción de esta claridad y de este impulso surgen de la autotransparencia de la persona cuyos sentidos, mente y corazón han dejado de ser obstáculo para la manifestación de una Realidad que está siempre presente, dispuesta a mostrarse en quien ha dejado de ser opaco a ella. Desde el paradigma psicologista-secularista, se interpreta como un proceso de maduración del propio inconsciente que va alcanzando estados más plenos de personalización e individuación.

3. Grados de inspiración

Contrariamente a la mentalidad racionalista, las tradiciones espirituales tienden a considerar la pasividad como garantía de mediación revelatoria. En la corriente ortodoxa judía se distinguen varios grados de inspiración en el camino hacia la plenitud de la profecía. El primero es dado sin que uno sea consciente de ello. El Espíritu de Dios guía la vida de los fieles en la medida en que éstos mediten día y noche la *Torah* (Jos 1,8), como un árbol plantado cerca de la corriente (Sal 1,2-3). El espíritu está presente en los grandes personajes bíblicos y talmúdicos, guía sus palabras y sus acciones: «El consejo de Dios está con aquellos que le temen» (Sal 25,14). El segundo grado consiste más explícitamente en una inspiración divina (Is 63,3). El que la recibe es consciente de que le está llegando una ayuda de Dios en forma de conocimiento que ilumina sus palabras, acciones y decisiones. El tercer grado es el espíritu de profecía propiamente dicho (*ruah nebua*), que en sus niveles más altos está acompañado de visión o de trance. Moisés se considera un caso único, favorecido por una experiencia espiritual de orden superior. En su nivel más atenuado se presenta como una voz interior o como un eco (*bat qol*, «hija de la voz»). Se oye mentalmente, aunque a veces se parece a una voz que viene del cielo y que sólo es oída por aquellos a los que está destinada. [143] Desde el punto de vista ortodoxo, los profetas dejaron de existir con la desaparición del Arca de la Alianza. Por ello, los tres últimos profetas canónicos son Ageo, Zacarías y Malaquías, que murieron el mismo mes, cuarenta años después de la construcción del segundo Templo, en el año 313 a.C. El espíritu de profecía sólo puede darse en Tierra Santa y cuando se haya restituido el Templo. Por ello se cree que reaparecerá en la época mesiánica, cuando la mayoría de los judíos habrá vuelto a la tierra de Israel. Está vinculado, pues, a un estado vibratorio propiciatorio que viene dado por la emanación de santidad del lugar y de la comunidad.

La tradición cristiana considera a Dios «el autor y el inspirador del Antiguo y del Nuevo Testamento», [144] haciéndose eco de las palabras de San Pablo: «Todas las Escrituras están inspiradas por Dios [*theopneustos*]» (2 Tim 3,16). Por ello, en la liturgia cristiana, tanto los textos del Antiguo como los del Nuevo Testamento son proclamados como Palabra de Dios. San Pablo es consciente del carácter inspirado o profético de sus palabras: «Nuestro evangelio no llegó a vosotros con solas palabras, sino con fuerza, con Espíritu Santo» (1 Tes 1,5), lo cual también sostienen los demás apóstoles y profetas: «El misterio de Cristo no se manifestó a otras generaciones humanas, como ahora lo ha revelado el Espíritu a los consagrados, a sus apóstoles y profetas» (Ef 3,5). Este carácter inspirado de la predicación apostólica está reflejado en los Hechos de los Apóstoles, donde la palabra proclamada surge como resultado de una irrupción del Espíritu. [145] Ya lo había anunciado Jesús: «No os preocupéis de cómo os defenderéis ni de qué diréis cuando os lleven a los tribunales. El Espíritu Santo os enseñará en aquel momento lo que habréis de decir» (Lc 12,11-12).

En la tradición sufí se distingue claramente entre revelación, inspiración e invención. La primera está reservada a los profetas, sobre los que descienden palabras directas del Libro eterno, mientras que la inspiración es propia de los que viven entregados a Dios y se dejan conducir por el Espíritu. La invención es de los farsantes e incrédulos que adaptan el mensaje de la revelación a la propia conveniencia. El criterio para discernir la autenticidad de un *hadiz*, un dicho o hecho del Profeta, es si lleva a realizar aquello que dice y a mejorar la vida de quien lo hace. Se trata de un criterio semejante al que menciona San Pablo, cuando agradece a la comunidad de Tesalónica por haber acogido su predicación no como mera palabra humana, sino como Palabra de Dios, «la cual actúa eficazmente en vosotros, los que creéis» (1 Tes 2,13). El signo de que es palabra divina y no humana es la capacidad transformadora que tiene por sí misma, aunque para que tenga tal efecto hay que *creer*, esto es, hay que abrirse a ella.

Del mismo modo que los textos están inspirados, también hay que saber leerlos e interpretarlos desde el mismo Espíritu que los ha suscitado (2 Pe 1,20-21). Ello coincide plenamente con la tradición hebrea, en la que el *midrásh*, la exégesis de las Escrituras, se considera un acto o ejercicio de inspiración. Se trata de un círculo de presencia divina que hace eficaz la palabra revelada. En la tradición cristiana patrística y medieval se hablaba de los cuatro niveles de la interpretación de las Escrituras: literal, moral-alegórico, simbólico y místico-anagógico. A cada nivel le corresponde un ámbito mayor de comprensión, esto es, de revelación de la palabra de Dios. De aquí la expresión de Gregorio Magno: «El texto crece con quien lo lee». [146] De un modo muy semejante es expresado en la tradición sufí por un filósofo iraní contemporáneo:

> El modo de desvelamiento del Corán no es una interpretación en el sentido habitual de un desciframiento o de un desenmascaramiento de la estructura simbólica del lenguaje, sino un desvelamiento donde el propio ser se transforma él mismo también, donde todos los sentidos devienen interactivos en otro nivel de percepción, donde todas las relaciones espacio-temporales se invierten, donde el ver, el sentir, el oído se someten, por así decirlo, a lo suprasensible; donde, en fin, la desaparición de los contornos precisos, la suspensión de las cosas, despliega otro espacio, esto es, un espacio de transmutaciones en el que tienen lugar los acontecimientos del alma». [147]

Y es que, expresado bella y brevemente, «la exégesis del texto no avanza sin la exégesis del alma». [148]

4. Metáforas sobre la inspiración

La palabra inspirada plantea la cuestión de la actividad o pasividad del mediador, lo cual es valorado de modo muy diferente según el paradigma desde el cual se interprete. Desde una sensibilidad secularizada, se estimará más el carácter activo del mediador, mientras que desde una sensibilidad religiosa, se considera de más valor el sentirse totalmente tomado. Existen, por lo menos, cuatro analogías para comprender cómo actúa la inspiración sobre los autores de un texto al que se lo considera *revelado*: el instrumento, el dictado, el mensajero y el autor literario que da vida a sus personajes o a sus versos. Estas cuatro metáforas están ordenadas desde el mayor grado de pasividad hasta el menor.

El instrumento se caracteriza por su total disponibilidad en manos de quien lo utiliza. Actúa como su prolongación, tal como el arado es la extensión de los brazos y manos del campesino, o como la flauta se ofrece a las manos del flautista. En cada caso, la dependencia que se establece es mutua, en una sinergia en la que cada uno necesita del otro de modo diverso. Está incluida en esta imagen la del órgano corporal —ser la mano o la boca de Dios (Éx 7,1-2; Jr 15,19)—, donde la integración en la esfera divina se hace todavía más plena. Entre los sufíes, es particularmente estimada la imagen de la flauta en manos del flautista, que da pie a otras:

> Somos la flauta, nuestra música es toda tuya;
> somos una montaña cuyo eco sólo eres Tú;
> unas piezas de ajedrez, que Tú alineas
> y mueves para que perdamos o ganemos;
> unos leones estampados en lo alto de banderas desplegadas;
> tu viento invisible nos arrastra por el mundo. [149]

La metáfora del dictado también sugiere que se da una casi absoluta pasividad por parte del escriba, el cual no sólo no se inventa su contenido sino que ni siquiera lo recrea; únicamente transcribe tal como ha recibido cada una de las palabras. La aportación de la mediación humana queda del todo reducida; sólo contribuye con la materialización del texto. Así suelen ser representados los cuatro evangelistas en la iconografía cristiana: con una pluma y un pergamino a la escucha del dictado del Espíritu Santo. Las posibles variaciones vendrían dadas por interferencias del amanuense, causadas por su distracción o defectos de audición, o bien por errores ortográficos o de puntuación, que en algunos casos pueden hacer cambiar el sentido de una frase. En la Biblia, las fórmulas proféticas son siempre del orden del lenguaje: «me dirigió la palabra el Señor»; «la palabra que recibió el profeta»; «escuchad la palabra del Señor»; «así dice el Señor»; «oráculo del Señor». No se distingue entre la palabra de Dios y la del profeta: «La casa de Israel no querrá hacerte caso, porque no quiere hacerme caso a mí, porque no quiere

escucharme» (Ez 3,7); «les envié a mis siervos los profetas un día y otro día pero no me escucharon ni prestaron oído» (Jr 7,25). La experiencia profética de Muhammad es del mismo orden: el de ser pasaje de una Palabra que él no inventa sino que transmite fielmente:

> Recita debidamente el Corán.
> Vamos a revelarte palabras importantes (Corán 73,4-5).
>
> ¡Incorpórate y advierte!
> ¡Engrandece a tu Señor! (Corán 74,2-3) [150]

> En la tercera metáfora, la del enviado o mensajero, puede darse un mayor margen para la creatividad, ya que no se trata de transmitir un guión preestablecido sino de interpretar la intención de quien envía, de hacer que se lleve a cabo una determinada disposición, con la capacidad de adaptarla a cada circunstancia. Con todo, hay mensajeros que sólo transmiten un texto memorizado. En el Corán se distingue entre *rasûl*, «enviado», «mensajero», que son los profetas bíblicos en cuya continuidad se sitúa Muhammad, y *nabí*, término más genérico que incluye a las tradiciones menores, aunque esta distinción no se refiere tanto al grado de pasividad del mediador cuanto a la importancia de su misión.

La sensibilidad racionalista no se reconoce en estos tres modos de concebir la inspiración, ya que su carácter extrincesista provoca la sensación de enajenación y pérdida de la propia personalidad. Se siente más próxima a la cuarta metáfora, en la que el autor crea unos personajes literarios que adquieren vida propia, o al poeta se esfuerza por dar forma a sus versos. Nuestra mentalidad actual se siente más cómoda con esta noción de inspiración, por cuanto comporta una participación del transmisor. Hoy en día tendemos a concebir la inspiración como «una información de la inteligencia, del pensamiento, de la acción, de la voluntad, de todo el ser del profeta, pero esta información no es recibida pasivamente. El profeta consiente en esa información. Está predispuesto a ella con todo su ser. Coopera activamente con ella [...]. La inspiración sobrenatural no sustituye la naturaleza humana del profeta», [151] sino que exalta su naturaleza, inteligencia, pensamiento y voluntad. Hay que entender el término *información* en el sentido fuerte de la palabra: como algo que configura al profeta desde dentro. [152]

En este sentido, nos podemos sentir más cercanos al tono de los libros sapienciales, que surgen de la reflexión del sabio: «mi mente alcanzó mucha sabiduría y mucho saber» (Ecl 1,17); «me puse a indagar a fondo buscando sabiduría y recta valoración» (Ecl 7,25); «he reflexionado sobre todo esto» (Ecl 9,1). No por ello dejan de considerarse libros inspirados, lo cual nos acerca al tipo de rango que tienen los textos canónicos en las religiones orientales. En éstas, no se concibe que la palabra sagrada proceda de un

arrebato divino sino más bien que es resultado de una claridad interna. Una vez más estamos ante dos paradigmas de lo divino, ya sea considerado como trascendente al mundo y a la razón humana, o inmanente a ellos. La reflexión creyente contemporánea intenta acercar ambos extremos. En la comunidad cristiana actual, si bien se siguen considerando inspirados los cuatro relatos de la vida de Jesús del Nuevo Testamento, ello no impide de reconocer que son resultado de laboriosas redacciones y reflexiones. Lucas, al comienzo de su evangelio, expresa con toda sencillez su deseo de narrar las cosas tal como han sucedido:

> En vista de que muchos emprendieron el trabajo de componer un relato de sucesos que se han cumplido entre nosotros, según nos lo transmitieron los que desde el principio fueron testigos oculares y luego servidores de la palabra, también yo, después de haber investigado con exactitud todos estos sucesos desde su origen, me he determinado a escribírtelos ordenadamente, ilustre Teófilo, a fin de que conozcas bien la solidez de las enseñanzas que has recibido (Lc 1,1-4).

Esta determinación a ser fiel a las fuentes no le priva de recrearlas y de introducir pasajes que no están en los demás evangelios. [153] La tradición considera que estas incorporaciones son inspiradas, en contraposición a muchas otras redacciones —los llamados evangelios apócrifos—, a las que no se les concedió este rango. También el Evangelio de Juan termina con unas palabras que parecen presentar el texto como una mera crónica, [154] cuando, en verdad, se trata de una escritura muy elaborada que logra transmitir una honda experiencia de fe, en la que el relato y el contenido doctrinal están enhebrados con unas palabras cuyo tono y cadencia destilan unción.

Sea como fuere, se dé la inspiración con trance o sin él, no podemos eludir dos cuestiones: por un lado, el testimonio de los que se han sentido meros canales o receptáculos de una voz o mensaje que les atravesaba, y, por otro, la ineludible interpretación psíquicocultural que se produce en todo mediador, tal como hemos visto en el tercer capítulo. Esta conjunción queda particularmente ilustrada en la experiencia de Muhammad. A partir de los pasajes del Corán y de los *hadiz*, se pueden distinguir diversas modalidades de cómo el Profeta percibía las manifestaciones divinas que luego debía transmitir: en unas ocasiones, le llegaba en forma de una intensa luz; en otras, tomaba la forma de una figura que fue identificada como el ángel Gabriel; unas veces oía unas voces internas; otras, externas; a veces escuchaba como el tintineo de unas campanas; unas veces entraba en trance, otras no; unas veces todo esto sucedía estando despierto; en otras ocasiones, en sueños, mientras dormía. [155] Todo ello muestra que la manifestación divina, su interpretación y el acto de transmisión no fueron asuntos nada sencillos. Ciertos pasajes del Corán explicitan que Muhammad tuvo que aprender a comunicar esta palabra que le llegaba:

> Cuando recites el Corán,

no muevas rápido la lengua
como si tuvieses prisa con este texto santo.
Nosotros somos los responsables de agrupar sus partes
y de ir recitando sus versículos.
Cuando hayamos recitado parte del Corán,
entonces prosigue tú y recita tú esa misma parte.
Después nos toca explicar claramente.
¡Pero no!
Lo que os gusta es ir de prisa, superficialmente (75,16-20).

Existe, por tanto, un elemento pasivo y otro activo, el mensaje y su interpretación. Por un lado, el mediador es mero receptáculo pero, a la vez, es moldeador de lo que recibe. En su modo de transmitirlo se juega la calidad de lo que transmite. Desde el punto de vista espiritual, se trata de llegar a una pasividad completa, como la superficie de un pergamino. Con palabras de Rumi:

Mi corazón se ha transformado en un lápiz
que el Amado sostiene entre sus dedos.
Esta noche puede que Él escriba una Z,
mañana tal vez, una B.
Él corta y afila bien el lápiz
para escribir sus palabras.
El lápiz dice: «¡Ah!, te obedezco,
ya que tú conoces la mejor forma de obrar». [156]

Del mismo carácter es la vivencia de Bahá'u'lláh, el cual en su *Tabla al Sha de Persia* dice:

Yo no era más que un hombre como todos los demás. Dormía en mi lecho cuando de pronto las brisas del que es Todo Gloria soplaron sobre mí y me enseñaron el conocimiento de todo lo que ha sido. Esto no es de mí, sino de Uno que es el Todopoderoso y Omnisciente. Él me ordenó elevar mi voz entre la tierra y el cielo. [157]

Sin embargo, por mucho que se dé esta irrupción divina junto con un estado psico-espiritual de máxima pasividad, tanto el contenido como la forma adquieren el contorno psíquico-cultural de quien la recibe. Muhammad hizo que el Espíritu hablara en dialecto *quraysh* y Bahá'u'lláh que se expresara en persa, con todas las implicaciones culturales de ambas lenguas y con toda la carga psíquica y cosmovisional de sus mediadores, porque al introducir el lenguaje aparece el mundo del transmisor. De aquí la complejidad de las llamadas *lenguas sagradas*, porque, por un lado, contienen la incandescencia de la experiencia primigenia, pero, por otro lado, hacen difícil el discernimiento entre lo que es epocal y circunstancial y lo que es esencial y nuclear.

5. El tono de la palabra inspirada

Los textos inspirados son primordialmente poéticos y alegóricos, y están cargados de imágenes y simbolismos, porque tratan de transmitir ráfagas del transmundo a partir de referencias del mundo conocido. Cuando aparecen narraciones en prosa, como ciertos pasajes de los libros proféticos de la Biblia, es debido a intercalaciones añadidas posteriormente para dar informaciones históricas. En textos estrictamente poéticos, como los Salmos, el lenguaje fluye como una cascada con una cadencia que los hace inconfundibles (Sal 29; 34; 42-43; 135); otras veces se expresan con repeticiones o exclamaciones insistentes (Sal 148; 150); otras, con abundancia de imágenes y metáforas que pretenden llevar del entorno conocido a lo que ha de conocerse (Sal 18; 93; 97; 104; 133). Este estallido y esta riqueza de imágenes es el género propio de la literatura apocalíptica, que significa, precisamente, «revelación» (*apo-kalypto*, «descubrir», «desnudar»). Otras veces se expresan por medio de un lenguaje forzado, distorsionado, como si se pretendiera abrir las palabras desde dentro, o combinarlas con tal fuerza que con su choque hicieran saltar chispas que abrieran otra dimensión de significado (Sal 29; 63). Lo propio de un texto inspirado es que estos procedimientos literarios no se han logrado artificialmente. Brotan con fuerza de un *lugar* — que es también un estado— que el autor no ha buscado, sino que le ha sido dado.

De este estado surge la tradición poética lírico-mística de los *bhagats* hindúes, particularmente en el período medieval (s. VII-XVIII). Autores como Manickavacakar (s. VII), Kabir (s. XV), Tulsidas (s. XVIXVII) y Tukaram (s. XVII) son ejemplos de estos místicos-cantores que compusieron sus poemas en estado de inspiración —a veces, incluso de arrebato—, dando expresión a los anhelos religiosos de su pueblo. [158] Lo propio de estos textos es que traspasan las fronteras confesionales, porque brotan de un lugar más primordial. Escribe Kabir:

> Los Vedas y el Corán se equivocan, oh hermano,
> y causan confusión en tu alma.
> Recógete únicamente por unos instantes
> y el Señor Dios se te hará presente.
> Desgraciado de ti, sondea cada día tu corazón
> y acaba ya con tus correrías incesantes.
> Este mundo es semejante a la feria de un pueblo
> donde nada viene en tu ayuda. [159]

De un modo menos provocador, canta Tukaram:

> El sol que se refleja en el agua del cántaro
> no se moja por ello.

El fuego no es la madera, aunque queme la madera.
Pero no es fuego ni madera, sino algo diferente.
Del mismo modo, Dios (Narayana)
impregna a todos los seres vivos a pesar
de que es el Puro Ser más allá de las formas:
un testigo neutral de todo lo que existe. [160]

Algunos de estos poetas están incluidos en el *Granth Sahib*, el Libro Sagrado de los sikhs, como reconocimiento de una palabra inspirada transconfesional, a la que conceden el mismo rango sagrado que los poemas del Gurú Nanak. De este estado hablan muchos de sus poemas:

El Señor me dio de beber
su embriagante néctar.
Intoxicado, olvidé la muerte.
Amigo, descubre al Verdadero Ser.
Él es el enajenante licor [...].

A cada aliento te recuerdo
y cuando te veo en mi interior
me das a beber tu néctar.
Mi mente y mi cuerpo son tuyos,
mi identidad fue removida
y contemplo tu Luz eterna e infinita
que late por igual en cada ser (*Shri Raga*, I y IV).

En nuestros tiempos, Rabindranath Tagore (1861-1941) encarnó esta figura de los poetas-profetas inspirados. Sus poemas, con todo su intimismo, tienen un carácter oracular:

¿No has oído sus pasos silenciosos?
Él se acerca, se acerca sin cesar.
En cada momento, en cada época, cada día, cada noche,
Se acerca, se acerca, se acerca sin cesar.
He cantado muchas canciones y de muy diversos estilos,
Pero todas sus notas han proclamado siempre:
Él se acerca, se acerca, se acerca sin cesar [...]. [161]

Quien ha cantado «muchas canciones y de muy diversos estilos» no es sólo Tagore, sino el anhelo de la humanidad en sus múltiples expresiones religiosas, proclamando siempre que «Él se acerca, se acerca, se acerca sin cesar». El místico inspirado es el que deja traslucir en sus palabras brasas de ese Fuego y ecos de esa Voz que no sabe si escucha dentro o fuera de sí.

En el islam, uno de los argumentos más invocados para probar la veracidad de la revelación coránica es la belleza y la fuerza de sus versos:

> Traed un versículo semejante e invocad a quien podáis, prescindiendo de Dios (Corán 10,38).
>
> Aunque se reuniesen todos los hombres y todos los genios para traer algo semejante a este Corán, no traerían nada parecido, aunque colaboraran juntos (Corán 17,88).
>
> Dicen: —Él se lo ha inventado. No le creen. Si son verídicos, que traigan un texto parecido (Corán 52,34).
>
> Cuando oyen lo que ha sido revelado al Profeta, ves sus ojos inundados de lágrimas bajo el efecto del temor de Dios (Corán 59,21).

Precisamente éste será el criterio que hará creer a los primeros seguidores del Bab, el precursor de la fe bahá'í. Hicieron llegar un texto del Bab a Hujjat, un mulá de prestigio de la época. Tras leerlo, exclamó:

> Atestiguo que estas palabras que he leído proceden de la misma fuente que el Corán. Quienquiera que haya reconocido la verdad de este Libro sagrado, también debe atestiguar el origen divino de estas palabras y debe necesariamente someterse a los preceptos que incluya su autor. [162]

La doctrina de Bahá'u'lláh sobre la revelación se expresa con un lenguaje semejante:

> Si pudierais descubrir la Fuente donde se difunde el resplandor de estas palabras, desecharíais a los pueblos del mundo y todo cuanto poseen y os acercaríais a esta muy bendita Sede de gloria. Éste es, verdaderamente, el cielo donde se atesora el *Libro madre*, si pudierais comprenderlo. No hemos asistido a escuela alguna, no hemos leído ninguna de vuestras disertaciones. Prestad oído a las palabras de este Iletrado con las que os llama hacia Dios. Mejor es esto para vosotros que todos los tesoros de la tierra, si pudierais comprenderlo. [163]

Estamos, pues, ante textos que tratan de desvelar ráfagas del Misterio, de todo aquello que, siendo, no puede ser dicho. De aquí que se muevan entre el exceso y la mayor sobriedad, en un proceso de desocultamiento y ocultamiento.

6. Ocultamiento y desocultamiento del lenguaje revelado

En todas las tradiciones existen dos corrientes más o menos explícitas: la manifiesta (exotérica) y la oculta (esotérica). Esta segunda es la que custodia los arcanos, aquel saber, aquel conocimiento al que sólo se puede acceder cuando se está preparado para recibirlo. Esta doctrina oculta también es llamada *hermética*, a causa de los escritos atribuidos al mítico Hermes Trimegisto, helenización del dios egipcio Thot, guía del alma de los muertos, el cual está relacionado con la figura de Orfeo. La doctrina hermética influyó en la religiosidad helénica y está en la base de las doctrinas gnósticas. [164] Entre los griegos ya se apreciaba el principio heraclitiano de que «la naturaleza desea estar oculta». Así, Demetrio (s. III a.C.) dice:

> Lo que se conjetura pero no se expresa abiertamente es más estremecedor [...]. Lo que es claro y manifiesto es fácilmente menospreciado, como los hombres desnudos. Por tanto, también los misterios son expresados en forma de alegoría, para causar consternación y temor, y por eso se realizan en la oscuridad y en la noche. [165]

Y Macrobio, escritor latino del s. V:

> La exposición clara y abierta de la naturaleza repugna a la misma naturaleza [...]. Ella desea que sus secretos sean tratados mediante el mito. De esta manera, los misterios se esconden en los túneles de la expresión figurada, para que ni siquiera a los iniciados pueda presentarse desnuda la naturaleza de esas realidades, sino que sólo una elite pueda conocer el secreto real, mediante la interpretación proporcionada por la sabiduría, mientras que los demás pueden contentarse con venerar el misterio, defendido de la banalidad por medio de esas expresiones figuradas. [166]

Se podría oponer a ello los textos de San Pablo, donde se dice que los misterios ocultos se han puesto de manifiesto. [167] Se diría que Cristo desnudo, expuesto en cruz, ha rasgado el velo que ocultaba el misterio, lo cual «es escándalo para los judíos y locura para los griegos» (1 Cor 1,23). El velo ha sido descorrido por Cristo y permanece descubierto y de allí emana luz (2 Cor 3,14-18). Ya lo dijo el propio Jesús: «No hay nada encubierto que no haya de ser descubierto, ni nada oculto que no haya de saberse. Lo que yo digo en la oscuridad, decidlo vosotros a la luz; lo que oís al oído, proclamadlo desde los terrados» (Mt 10,27). Sin embargo, se está hablando de planos diferentes, porque en los evangelios también se habla de un ocultamiento que hace que su mensaje no sea captado por cualquiera:

> Oír, oiréis pero no entenderéis;

mirar, miraréis pero no veréis.
Porque se ha embotado el corazón de este pueblo,
han hecho duros sus oídos y sus ojos se han cerrado;
no sea que vean con sus ojos y que con sus oídos oigan,
con su corazón entiendan y se conviertan, y yo los sane (Mt 13,14-15).

El evangelista pone en palabras de Jesús un texto del profeta Isaías (6,9-10), donde queda de manifiesto que el ocultamiento no se da arbitrariamente por parte de Dios o del mensajero, sino que es el corazón del hombre el que se niega a recibir lo que le está siendo comunicado. De aquí que, en otro pasaje, Jesús exclame: «Te bendigo, Padre, porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos y las has revelado a los pequeños y sencillos» (Mt 11,25-27). Del mismo modo, Pablo dirá que el amor de Cristo Jesús tiene una anchura, una hondura y una profundidad que supera todo conocimiento (Ef 3,18-20), y distinguirá a las personas que viven «según la carne» de las que viven «según el espíritu» (1 Cor 2,6-15). Los primeros no pueden captar las cosas del espíritu, «son necedad para ellos».

Estamos, pues, en la dialéctica del conocimiento-desconocimiento-transconocimiento que es donde nos sitúa el tema de la revelación. Se trata de una cuestión sumamente delicada, ya que un conocimiento que esté reservado a unos iniciados, a una elite, suele ocultar toda otra cuestión: el poder. El conocimiento —o presunto conocimiento— no compartido es una herramienta eficaz de control y de domino sobre los que no acceden a ese saber. Sin embargo, en el extremo contrario existe el problema de la banalización.

La tradición islámica también conoce esta distinción entre la exterioridad del texto (*zâhir*) y su interioridad (*batin*). El mismo Corán lo menciona:

Se trata de una noble predicación,
que está contenida en un Libro oculto
que sólo tocan los que se han purificado.
Ha descendido del Señor de los mundos (Corán 56,77-80).

En la tradición sufí se habla de tres niveles de conocimiento: el que es accesible a todo el mundo, representado por la *Sharî'a*, una ley necesaria para poner límites y contención a las pulsiones y a los deseos; el nivel que es conocido por los amigos (*auliya*), correspondiente a la *tariqa*, que son los que han iniciado la vía; y un tercer nivel que no lo comprenden ni siquiera los amigos, que corresponde a la *haqiqa*, *ma'rifa* o *tashia*, y que pasa por la radical purificación interior de modo que el corazón es capaz de contener la manifestación divina. [168] Existe un *hadiz* del Profeta que dice que la distancia entre un *hombre de conocimiento* y un *hombre que sólo adora* es de cien grados. Cada grado está separado por el trecho que cubriría un jinete cabalgando durante siete mil años. El problema está cuando los que sólo *adoran* pretenden representar las estaciones espirituales de los que *conocen*.

En todas las tradiciones, el riesgo de verter la revelación en palabras —y textos— es que quede congelada. La revelación se da en estado incandescente. Las palabras recogen el contenido, pero no la experiencia transformadora que conlleva. Hay que ser consciente de la necesidad y servicio que se realiza con tal transposición, pero también de la limitación que supone. *Saber* priva de hacer la experiencia a la que tales palabras apuntan. Sólo el lenguaje poético o la fuerza de las imágenes son capaces de evocar los Orígenes. Por ello el lenguaje místico tiene unas características muy peculiares. En él resuena todavía reciente la incandescencia de la experiencia que aconteció. En palabras de Michel de Certeau, «los místicos se solidarizan con todas las lenguas que todavía se hablan con el tono de los niños, de los analfabetos, de la locura, de los ángeles, de las mujeres o del cuerpo. Los místicos insinúan por todas partes lo "extraordinario" a través de fragmentos de voces, de voces cada vez más separadas del sentido conquistado por la escritura, cada vez más cercanas al canto o al grito». [169]

Todo ello nos lleva a abordar lo que hay tras la palabra inspirada: un tipo u otro de experiencia mística que habrá que discernir de lo que puede ser alucinación.

5
Revelación y experiencia mística

Si las puertas de la percepción se purificasen,
cada cosa aparecería al ser humano como es:
infinita.

WILLIAM BLAKE

El acontecimiento revelatorio es vivenciado como una experiencia mística, pero no toda experiencia mística puede ser considerada revelación. Lo que la califica como tal es que sea depositaria de un contenido que ha de ser transmitido, más allá de la vivencia particular de quien la recibe. La variedad de las experiencias que pueden estar vinculadas a un «fenómeno de revelación» es profusa. Desde el punto de vista de los registros subjetivos que quedan afectados, se han hecho diversas clasificaciones. [170] Si se procura relacionar dichas experiencias con los tres modelos según los cuales hemos presentado a las religiones, puede decirse que algunas de aquéllas tienen que ver con el aumento de percepción de los sentidos y del cuerpo energético, lo cual se puede asociar con las revelaciones cósmicas, o con el aspecto cósmico de las religiones. Otras encienden la dimensión afectiva, son las que predominan en el marco de las religiones personalistas; y otras ponen el énfasis en la dimensión cognitiva, lo cual se puede asociar con las religiones oceánicas o gnósticas.

Todas las tradiciones proceden de un núcleo revelatorio que contiene, de un modo u otro, los tres vectores mencionados: el sensitivo (o perceptivo-energético), el afectivo y el cognitivo, ya que implican a la totalidad de la persona. Lo propio de la experiencia místicorevelatoria es que estos tres ámbitos se ven potenciados. En este desplazamiento se da un cambio de percepción de la realidad, una transfiguración que hay que diferenciar claramente de la desfiguración. Ésta supone un movimiento regresivo hacia capas más primitivas de la personalidad, mientras que la mutación de la que aquí hablamos supone un impulso hacia adelante en el desarrollo de la conciencia, de la integridad de la persona y de su capacidad de relación con el entorno. Si en el ámbito teológico se habla de *experiencias fundantes*, en términos psicológicos se llaman *experiencias estructurantes*.

Lo que vamos a abordar en este capítulo es que la experiencia místico-revelatoria se da, en unas ocasiones, irrumpiendo de pronto, sin aparente preparación o disposición previa por parte del que la recibe, mientras que en otras ocasiones acontece como

resultado de unas prácticas iniciáticas desarrolladas en el interior de cada tradición. Pero lo común a todas ellas es que se producen como resultado del retirarse del yo liberando el estado ordinario de conciencia que domina normalmente nuestro campo perceptivo, afectivo y cognitivo.

1. La irrupción de la experiencia mística

La irrupción de lo divino —de la realidad del supramundo, de la trascendencia o de la Ultimidad, como quiera que sea denominada o concebida— se ha dado y se da a edades diversas y en muy diferentes situaciones existenciales y, aparentemente, en no pocos casos, sin una preparación previa. A partir de tales experiencias, ciertas personas se ponen al servicio de los demás, para transmitir lo que han recibido. Existen múltiples testimonios de ello a lo largo de la historia de las religiones, algunos de los cuales están recogidos en sus respectivos textos sagrados; estas experiencias adquieren las categorías interpretativas de la cultura, la religión y el psiquismo de quienes las reciben. Vamos a poner algunos ejemplos siguiendo el orden de exposición con el que venimos procediendo.

1.1. La experiencia de Alce Negro en el marco de las revelaciones cósmicas

Entre las experiencias místicas de los hombres sagrados de las tradiciones aborígenes, destaca el relato de Alce Negro (1863-1932), miembro del pueblo lakota, quien tendría que asistir al exterminio y degradación de su gente. Recibió su experiencia fundante (la *Gran Visión*) a los nueve años. [171] Hacia el final de su vida narró cómo fue. Después de ser preparado por medio de voces que le decían: «Ha llegado el momento, te llaman», cayó enfermo y fue conducido en un estado de semivigilia a una llanura del transmundo repleta de caballos que le llevaron ante seis hombres, los Antepasados, que tenían el aspecto de ser tan ancianos como las montañas o las estrellas. Cada uno de ellos le dio el don de bendecir o de curar. Vio cómo el sexto Antepasado, el Espíritu de la tierra, se convertía en un muchacho como él y reconoció que «era yo mismo, con todos los años que yo tendría al final». Con aspecto de anciano de nuevo, el Antepasado partió hacia el este, no por el camino rojo de la salvación, sino por el camino negro de los conflictos y la guerra. Entonces se le mostró una tierra devastada, que era la suya, y vio que en lo alto de la tercera montaña se rompía el aro de su nación, a la vez que todos los pájaros huían del árbol sagrado. Sin embargo, empezó a brotar hierba y el árbol volvió a florecer. Entre nubes de tormenta que iban creciendo, «vino a mí una canción de poder, y yo la canté allí, en medio de aquel horrible lugar [...]. Era tan bella, que nada en el mundo podía resistirse a bailar». Salió entonces un arco iris de fuego y por todas partes la tierra era verde.

> Yo estaba de pie en la montaña más alta de todas y, alrededor de mí, a mis pies, estaba el aro entero del mundo. Desde esa altura vi más de lo que puedo contar y comprendí más de lo que vi; pues veía de un modo sagrado, con el espíritu, las formas de todas las cosas y la forma de todas las formas que deben vivir juntas en un solo ser. [172]

El aro sagrado de su pueblo era uno de los muchos que componían un círculo amplio como la luz del día y el resplandor de las estrellas, en cuyo centro crecía un gran árbol florido que cobijaba a todos los hijos de madre y padre. «Y vi que era sagrado.» Los seis Antepasados gritaron: «¡Ha triunfado!». Después, el más anciano le dijo que regresara con poder al lugar de donde procedía. «Miré abajo y vi a mi pueblo sano y feliz, fuera de uno, y ese uno era yo». Cuando *regresó*, sus padres le dijeron que había estado doce días enfermo, a punto de morir.

Nótese las consecuencias de cargar con una revelación así. El conocimiento no es fácil de soportar. No es un privilegio sino una responsabilidad y un servicio que tuvo que sufrir el resto de su vida.

Repasando mi visión, la contemplaba de nuevo y percibía el significado, como una parte de mi ser, como un extraño poder que ardía en mi cuerpo; pero cuando una parte de mí mismo quería expresar con palabras su significado, se convertía en una niebla y me abandonaba.

Ahora estoy persuadido de que era demasiado niño para entenderlo y que únicamente lo sentía. Recordaba las imágenes y las frases que las acompañaban, porque nada de lo que hayan visto mis ojos ha sido tan claro, tan diáfano, como lo que la visión me mostró; y ninguna de las palabras que escuchó mi oído se ha parecido a las que entonces escuché. No he tenido que recordar estas cosas; ellas se han recordado a sí mismas durante tantos años. A medida que me hacía mayor, los significados resultaban más y más claros gracias a las imágenes y las palabras. Incluso ahora sé que se me enseñó más de lo que soy capaz de explicar. [173]

A partir de ese momento se convirtió en un hombre de conocimiento, que era consultado en los momentos decisivos para la supervivencia de su comunidad. Encontramos en esta experiencia los rasgos propios de su cosmovisión: las llanuras, los caballos, los antepasados, los círculos y arcos sagrados, así como la ausencia de un encuentro explícito con un Ser Supremo, el cual sin embargo está presente a través de todos estos elementos de su entorno. Tales mediaciones cósmicas de carácter policéntrico contrastan con los rasgos del paradigma personalista que vamos a ver a continuación.

1.2. Experiencias revelatorias del paradigma personalista

Los relatos bíblicos están llenos de experiencias de revelación en las que Dios se manifiesta como un Tú unicéntrico: desde las teofanías a Abraham y los patriarcas hasta los profetas. Entre todas ellas, la más paradigmática es la de Moisés ante la zarza ardiente (Éx 3-4), en la que, a pesar de que se da la manifestación de un Dios personal, no hay ninguna imagen que lo revele. Sólo unas palabras elusivas que le dicen quién es: «Yo soy el que soy» (Éx 3,14). El nombre de Yahvéh es también un no-nombre: puede y no

puede ser nombrado, con lo cual se expresa tanto su proximidad como su trascendencia. Como de este episodio ya hemos hablado, [174] presentaré aquí otra teofanía que también es arquetípica de la experiencia religiosa de Israel: la llamada de Isaías.

> En el año de la muerte del rey Ozías, vi al Señor sentado sobre un trono alto y excelso: la orla de su manto llenaba el templo. Y vi serafines en pie junto a él, cada uno con seis alas: con dos alas se cubrían el rostro, con dos alas se cubrían el cuerpo, con dos alas se cernían. Y se gritaban uno al otro diciendo: ¡Santo, santo, santo, el Señor de los ejércitos, la tierra está llena de su gloria! Y temblaban los umbrales de las puertas al clamor de su voz, y el templo estaba lleno de humo. Yo dije:
>
> —¡Ay de mí, estoy perdido! Yo, hombre de labios impuros, que habito en medio de un pueblo de labios impuros, he visto con mis ojos al Rey y Señor de los ejércitos! Y voló hacia mí uno de los serafines con un ascua en la mano, que había cogido del altar con unas tenazas; la aplicó a mi boca y me dijo:
>
> —Mira: esto ha tocado tus labios, ha desaparecido tu culpa, está perdonado tu pecado.
>
> Entonces escuché la voz del Señor, que decía:
>
> —¿A quién mandaré? ¿Quién irá por mí? Contesté:
>
> —Aquí estoy, mándame (Is 6,1-7).

Encontramos condensados aquí muchos elementos de la teología judía: la fecha concreta sitúa la experiencia del profeta en un momento muy determinado de la historia, en el que la muerte del rey se contrapone a la visión de Dios; sólo Él tiene el verdadero poder. En Isaías predomina el verbo «ver» más que en otros profetas, en los cuales es más frecuente el de «escuchar». A Isaías le es mostrada la gloria de Dios, pero esta visión no es descrita sino a través de la mediación angélica, seres de luz que proclaman la santidad de Dios, donde la palabra también se hace mediación. La santidad divina se contrapone con la impureza del profeta y del pueblo, pero la misma experiencia le purifica, a partir de la boca, que será el órgano mediante el cual Isaías tendrá que ejercer de profeta, de manera que las palabras que pronuncie sean verdaderamente de Dios y no propias. Todo ello se le da para la misión y el profeta se dispone para ella. A diferencia de Alce Negro, el marco en el que se da la experiencia no es la naturaleza sino el templo. La mención de la orla del manto se corresponde con el carruaje de las visiones de Ezequiel (Ez 1,15-21). Con ello se quiere expresar que la manifestación de Dios no agota su trascendencia, la cual permanece inaccesible. El acento está puesto en el encuentro con un Tú sin rostro que necesita del sí del profeta para comunicarse con su pueblo.

En el Nuevo Testamento se da una intensificación del paradigma personalista: este Tú inaccesible se convierte, para Jesús, en Abbá y, para el cristiano, en Jesús. Las experiencias místicas de Jesús narradas en los evangelios —el bautismo en el Jordán y la transfiguración en el Tabor— son vivencias relacionales en las que se siente radicalmente Hijo. Sus discípulos acceden a esta relación con Dios a través de Jesús. Lo que convierte en cristiana la experiencia bíblica es que, a partir de ese momento, el encuentro con Dios pasa a través de Cristo.

Por ello es arquetípico el caso de Saulo de Tarso, judío de la escuela farisea que militaba contra los seguidores del nuevo Camino. He aquí el relato del célebre episodio camino de Damasco, hacia donde Saulo se dirigía para desmantelar las nuevas comunidades:

> Sucedió que, mientras iba de camino, al acercarse a Damasco, de repente le envolvió una luz del cielo y, cayendo a tierra, oyó una voz que le decía:
>
> —¡Saulo, Saulo!, ¿por qué me persigues?
>
> Y él preguntó:
>
> —¿Quién eres, Señor?
>
> —Soy Jesús, a quien tú persigues. Pero levántate, entra en la ciudad, y se te dirá lo que has de hacer.
>
> Los hombres que viajaban con él se habían quedado mudos, percibiendo la voz pero sin ver a nadie.
>
> Saulo se levantó de tierra y, con los ojos abiertos, no veía nada. Lo llevaron de la mano hasta Damasco. Saulo estuvo tres días sin ver, y ni comía ni bebía (Hch 9,3-9). [175]

El relato es rico en símbolos: la experiencia se produce estando de camino, como en camino está siempre el ser humano, *homo viator* que es. Aparece una luz sobrenatural cuya fuerza derriba a quien no está preparado para recibirla, ya que se halla en un estado vibracional mucho más denso que le hace caerse. Desde el suelo (*humus*) es devuelto al lugar esencial, la humildad, y despojado de toda altivez o poder, escucha su propio nombre. Sólo el ego desarmado es capaz de escuchar. Él no conoce, sino que es conocido. Es conocido y reconocido por Jesús, a quien él odia sin conocer porque proyecta sobre él lo que más teme como fariseo: la relativización de la ley. Queda ciego de momento, porque todo lo que tiene delante es desconcertante e incierto para él. «No veía nada», dice el texto. [176] Es la nada necesaria de la discontinuidad, la gran Muerte del buddhismo zen, la *fâna* sufí, la extinción, de la que hablan todas las tradiciones,

necesaria para que haya un cambio de estado espiritual. Pablo se deja conducir por los demás, aunque antes los había conducido, y volverá después a conducirlos, pero en una nueva dirección. Durante tres días sigue sin ver y ni come ni bebe. Es el necesario ayuno de la mirada, de los pensamientos, de las imágenes y concepciones antiguas para vaciarse de lo que antes estaba lleno, purificarse para que pueda surgir lo nuevo. Todos éstos son los elementos narrativos de una experiencia que, sea como fuere, supuso una transformación integral de su persona y un punto de inflexión en su vida. Se menciona una estancia de Pablo en Arabia (Gál 1,17-18); por unos es interpretado como una misión confiada para poner a prueba su fidelidad a la nueva causa, pero desde la tradición mística se ha entendido como una retirada al desierto para hacer ayuno y oración. De aquí que San Pablo haya sido invocado como protector de los ermitaños. Progresivamente, Pablo adquiere la certeza de que lo que le ha sido revelado es para ser anunciado a todos los hombres (Rom 16,25-26; Gál 1,11-12). Años más tarde fue atravesado por otras experiencias que, excediéndole de nuevo, le confirmaron en el camino iniciado:

> Sé de un hombre, el cual hace catorce años —si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado al tercer cielo y oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar. De ese tal me gloriaré; pero, en cuanto a mí, sólo me gloriaré de mis flaquezas [...] no sea que alguien se forme de mí una idea superior a lo que ve u oye de mí (2 Cor 12,2-6).

A pesar de hallarnos en el marco de las revelaciones personalistas, esta experiencia contiene rasgos chamánicos, porque convierte a Pablo en un «hombre de conocimiento» que ha visitado regiones ignotas para trasmitir a su grupo lo que ha *visto* u *oído*. Todo él se ha ofrecido: «Todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas y todas las tengo por basura con tal de hallar a Cristo y ser hallado en él» (Flp 3,8-9). A partir de su vivencia, toda la realidad queda ordenada y orientada en Cristo: «Él es todo en todos» (Col 3,11). En lenguaje de Husserl, la *nóesis* —provocada por la conversión— determina el *nóema,* el nuevo contenido de su fe. [177]

Dentro de la misma tradición cristiana, podríamos referirnos a muchos otros casos de irrupción repentina de Dios. Recojo aquí el de Ramon Llull (1232-1316) por los paralelismos que presenta con el relato de Pablo. Su conversión tuvo lugar hacia los 30 años. Así la narra él mismo en su autobiografía:

En tiempos de su juventud, Ramon, senescal de la corte del Rey de Mallorca, pasaba su tiempo rimando poemas y vanas canciones y se daba a los placeres mundanos. Una noche, estando sentado en el borde de su cama, trataba de componer y de escribir en su lengua vulgar una canción dirigida a una dama que amaba locamente. Empezó a escribir esta canción cuando, mirando hacia la derecha, vio al Señor Jesucristo como colgado de la cruz. Esta visión le causó miedo, y, dejando lo que tenía en mano, se metió en la cama

y trató de dormir. Sin embargo, a la mañana siguiente se levantó y volvió a sus placeres habituales, sin preocuparse más por esa visión. Es más, ocho días más tarde, se puso de nuevo a escribir en el mismo lugar y casi a la misma hora, para acabar su canción. El Señor se le apareció de nuevo sobre la cruz [...]. Pero, a la mañana siguiente, negligiendo de nuevo la aparición, no renunció a sus locuras; bien al contrario, intentó poco después terminar su canción comenzada, hasta que, a pocos días de intervalo, el Señor se le apareció sucesivamente una tercera vez y una cuarta vez, y siempre de la misma manera. A la cuarta, o más bien creemos, a la quinta aparición, profundamente horrorizado, entró en su cama y pasó toda la noche preguntándose lo que podían significar esas visiones tantas veces repetidas [...]. Su conciencia le decía que estas apariciones no tenían otro sentido que comprometerle a renunciar inmediatamente al mundo y servir a partir de ahora al Señor Jesucristo [...]. Pasó esa noche en insomnio y en la angustia. [178]

Como resultado de este encuentro, se da en Llull una transformación del *eros*, tal como en Pablo se daba la transformación de su *hybris*. Si en Pablo se produjo el cambio de la causa judía por la causa cristiana, en Llull se desplaza un enamoramiento a otro. Once años más tarde, en Randa (1274), recibe una revelación inteligible sobre cómo ofrecer una comprensión de la realidad y establecer puentes de diálogo interreligioso, en aquel momento con el judaísmo y el islam:

> Subió Ramon a una montaña, no muy lejos de su casa, para poder allá contemplar con más sosiego a Dios; y habiendo permanecido en ella durante casi ocho días, ocurrió un día, mientras se hallaba absorto mirando los cielos, que de pronto el Señor ilustró su mente, concediéndole manera y forma de escribir el libro de que más arriba se habla contra los errores de los infieles. Dando Ramon infinitas gracias al Altísimo, descendió de aquella montaña y enseguida regresó a la abadía y comenzó allí mismo a ordenar y a escribir aquel libro, llamándolo primero *Arte Mayor* pero luego *Arte General*. [179]

Nótese el paralelismo implícito con la revelación del Sinaí. Para ello Llull organiza un complejo sistema combinatorio de diferencias e identidades en base a una gradación de cuatro pares: lo sensiblesensible; lo sensible-inteligible; lo inteligible-inteligible; lo inteligible-sensible. Partiendo de la captación de los sentidos, éstos se introducen en la imaginación, la cual posibilita la intelección. Hasta aquí el movimiento ascendente, desde el cual se comienza a descender desde lo inteligible a lo sensible, pasando de nuevo por la imaginación, en un proceso en que las facultades humanas han sido transfiguradas. [180]

Tanto en el caso de San Pablo como en el de Ramon Llull, la experiencia revelatoria ha supuesto una *metanoia*, una conversión de la mente y del corazón (cognición y afectividad) en un desalojo progresivo de su ser en el Ser que se les ha mostrado.

En la tradición islámica, hemos de volver una y otra vez a la irrupción que supuso

para Muhammad las voces que le visitaron a partir de los 40 años, y el cambio radical que ello supuso para el resto de su vida y la vida de su pueblo. Los detalles precisos de su experiencia fundante, así como de las irrupciones sucesivas de voces, varían según las fuentes. En un *hadiz*, dicha experiencia descrita de la siguiente manera:

> Salí de la gruta para volver en mí, cuando, al hallarme en la mitad de la pendiente de la montaña, oí una voz proveniente del cielo que gritaba: «¡Muhammad, eres el Profeta de Allah y yo soy Gabriel». Elevé la mirada hacia el cielo: Gabriel lo llenaba por completo y tuve que apartar mi vista —que se había cegado— a otras partes del horizonte; en todas partes encontraba su imagen deslumbradora. No podía moverme, ni dar un paso hacia delante ni hacia atrás. Resulta que Jadîya había enviado a alguien a buscarme y me encontró inmovilizado en este estado. No pude acompañarlo y tuvo que regresar a Meca sin mí. Más tarde, dejé de sentir eso y entonces volví a mi casa. [181]

La identificación de esta Presencia como el ángel Gabriel fue posterior. Ibn Ishaq, el primer biógrafo del Profeta, explica que se debe a Waraqa, un primo cristiano de Jadîya, la mujer de Muhammad, a quien ésta fue a consultar sobre la verisimilitud de la experiencia de su marido. *Le croyable disponible* de la época le permitió reconocer en esta teofanía al arcángel bíblico. Ibn Arabi, por su parte, interpreta esta presencia como una gran ave cósmica, mediadora entre el cielo y la tierra. [182] Desde otro punto de vista, el ángel Gabriel puede considerarse como el *alter ego* del Profeta. Es el viento divino que dentro de su corazón le lleva al impacto con lo Insondable. [183] Más allá de las diversas versiones que existen de esta experiencia fundante, nótense los paralelismos con el episodio de Pablo: el deslumbramiento, la ceguera, la inmovilidad. Todo ello refleja el carácter numinoso del evento, la discontinuidad que se da respecto al estado ordinario de las cosas y de la conciencia; muestra cómo la revelación procede de otro *orden* de la realidad, marcando un antes y un después radicales en la vida en la que irrumpe. Ahora bien, si lo específico de la experiencia cristiana es la atracción por la figura de Cristo, lo propio de la experiencia muhammadiana es la sumisión («islam») de Muhammad a esas voces que le impulsan a hablar a pesar de sus dudas y resistencias.

Además de la irrupción de estos mensajes, en la vida del Profeta existe otro episodio remarcable, aunque poco preciso y misterioso: un viaje nocturno a los cielos, el cual puede ser leído en clave mítica, mística o psicologista. Apenas es mencionado en el Corán (17,1 y 53,10-12) pero ha sido muy desarrollado por la tradición, particularmente entre los círculos sufíes. Puede ponerse en relación con el viaje nocturno de Ezequiel a Jerusalén (Ez 8,3), con el ascenso de Jacob por la escala que vio en Bethel (Gn 28,12), con las narraciones del *Primer Libro de Henoc*, con la ascensión de Pablo al tercer cielo que hemos mencionado y con la mística de la Merkabá del judaísmo de los siglos IV-VII de nuestra era. [184]

Del mismo modo recordamos la experiencia del Gurú Nanak durante su baño en el río, cuando quedó absorto durante tres días —en la tradición sikh este hecho es interpretado como un éxtasis que le transportó al cielo—, durante los cuales recibió la comprensión del Nombre Supremo, y a partir de los cuales también su vida y la vida de su gente cambiaron. [185]

Bahá'u'lláh identifica el origen de su misión a partir de la experiencia tenida durante su confinamiento en una mazmorra de Teherán, a los 35 años. En ella recibió la revelación de su identidad. En su relato se pueden diferenciar dos momentos. El primero está marcado por un sueño en el que recibe el conocimiento de quién es:

> Una noche, en un sueño, escuché estas gloriosas palabras que venían de todos los lados:
>
> —En verdad, te ayudaremos a triunfar por medio de ti mismo y por tu pluma. No te aflijas por lo que ha sucedido, y no temas, puesto que estás seguro. En breve el Señor revelará los tesoros de la tierra —hombres que te ayudarán por ti y por tu nombre— con que el Señor ha revivificado los corazones de aquellos que Lo han reconocido. [186]

El sueño, veremos, es un estado propiciatorio para la experiencia oracular. La segunda parte del relato hace referencia a un estado continuo de apertura que se le dio a vivir a partir de ese momento:

Durante los días que yací en la prisión de Teherán, a pesar de que el irritante peso de las cadenas y de la atmósfera hedionda solamente me permitían un poco de sueño, aun en aquellos infrecuentes momentos de adormecimiento, sentía como si algo fluyera desde la punta de mi cabeza sobre mi pecho, como si fuese un poderoso torrente que se precipitara sobre la tierra desde la cumbre de una alta montaña. Como resultado, cada miembro de mi cuerpo se encendía. En esos momentos mi lengua recitaba lo que ningún hombre soportaría oír. [187]

Desde de la anatomía energética, esta experiencia se interpretaría como una apertura de los cuatro chakras superiores. [188] Reencontramos, además, el estado de inspiración que veíamos en el capítulo anterior: «Mi lengua recitaba lo que ningún hombre soportaría oír». «Soportar», dice. ¿Por qué ráfaga de lo divino fue tocado? Más tarde, en otros escritos, parece estar refiriéndose a este mismo estado. En una de sus obras más importantes, el *Libro de la certeza*, Bahá'u'lláh no puede contenerse y deja de escribir en un momento determinado:

> En este día sopla la brisa de Dios y su Espíritu lo ha llenado todo. Tal es la efusión de su gracia, que la pluma se detiene y la lengua enmudece. [189]

En *El libro más sagrado,* considerado su obra capital, escribe:

> Hemos entrado en la Escuela del significado y de la explicación interiores cuando todas las cosas creadas eran inconscientes. *Vimos* las palabras que hacía descender el Todomisericordioso y aceptamos los versículos de Dios, los cuales nos ofreció y *escuchamos* lo que Él solemnemente había afirmado en la Tabla. Esto, ciertamente, lo *vimos* [...]. Entramos en la Escuela de Dios cuando dormíais; y *leímos* atentamente la Tabla cuando estabais sumidos en un profundo sueño [...]. *Leímos* la Tabla antes de que fuera revelada, mientras estabais inconscientes y teníamos perfecto conocimiento del Libro cuando aún no habíais nacido». [190]

Nótese los verbos asertivos que aparecen: «vimos», «escuchamos», «leímos» en un *lugar* diferente del ordinario, antes que los demás humanos. Estamos ante afirmaciones contundentes que se sitúan en la frontera entre la sublimidad y la locura. Abordaremos cómo discernir esta cuestión en el próximo capítulo.

1.3. Experiencias revelatorias del paradigma oceánico

En las religiones oceánicas, experiencia mística e iluminación van de la mano, hasta el punto de que ésta es el nombre de aquélla. Hay que disponerse para ser alcanzado por un estado de receptividad y transparencia en que la oscuridad se desvanece y todo se torna claridad. Además de las manifestaciones divinas que aparecen en el *Bhagavad Gita* y que ya hemos mencionado en el capítulo segundo —«Me resulta imposible ver tu principio, tu medio o tu fin, ¡oh Señor de todas las especies, Dios de la forma infinita! (BG XI,16)»—, [191] destacan las experiencias *upanishádicas,* en las que *âtman* se identifica con *Brahmán* (o *Purusha*, según las escuelas), en una relación nodual (*adváitica*):

> La esencia sutil es el *âtman* de todo eso. Ésa es la verdad, ése es el *âtman*. Tú eres eso (*Chandogya Up.* 6,13,3).

> Del *âtman* procede todo. El que ve, no ve la muerte, ni la enfermedad ni el sufrimiento. El que ve, ve todo, obtiene todo, completamente todo (*Chandogya Up*. 7,26,2).

En la experiencia oceánica, el Tu-yo de las tradiciones teístas se convierte en la inmersión en este Todo. Sin embargo, esta experiencia no-dual entre el espíritu individual y concreto y el Espíritu universal no supone una absorción del uno en el otro, sino que el *Âtman* Supremo, *Brahmán* o *Purusha*, según las escuelas, sigue permaneciendo en su trascendencia:

> Más allá de los sentidos están los objetos; más allá de los objetos está la mente.

> Más allá de la mente está el entendimiento; más allá del entendimiento está el gran *âtman*. Más allá del gran principio está lo no-desarrollado. Más allá de lo no-desarrollado está *Purusha*. Nada está más allá de *Purusha*. Él es el fin, la meta suprema. El *âtman* oculto no se manifiesta, pero es visto por los de vista sutil con su sutil inteligencia (*Katha Up*. I,3,11-12).
>
> *Purusha* es superior a lo no-desarrollado, omnipresente y sin atributos. Conociéndolo, el hombre se libera y va a la inmortalidad. Su forma no puede ser vista; nadie la ve con el ojo. Es captado por el corazón, por el pensamiento, por la mente. Quienes conocen esto se vuelven inmortales (*Katha Up*. II,3,7-9). [192]

Por su parte, distanciándose de la tradición védica, Siddhartha Gautama se convirtió en el Buddha, el «despierto», el «iluminado», a partir de su experiencia meditativa bajo el árbol de Gaya. ¿Revelación?, ¿eclosión de la mente? En cualquier caso, transformación de su visión de las cosas e inicio de un nuevo camino religioso basado en la observación y detención de los flujos internos de la mente hasta alcanzar otro modo de percepción, otro grado de conciencia. En uno de los poemas más significativos de la tradición zen, *El canto del inmediato satori*, de Yoka Daishi (s. VII), se dice:

> Si comprendemos plenamente
> el cuerpo de Buddha,
> ya no hay nada.
> La fuente original
> de nuestra propia naturaleza
> es el puro y verdadero Buddha. [193]

El descubrimiento de que uno es el Buddha se realiza mediante el despertar del *buddhi*, el órgano de la iluminación, del que el Buddha es su personificación. Este despertar implica «comprender plenamente», porque uno se ha abierto del todo. Entonces, se produce eso que llamamos «experiencia mística», un fenómeno que toma a toda la persona y transforma su percepción del entorno y de la realidad. La revelación es precisamente este estado de transparencia en el que «ya no hay nada» que revelar porque todo está a la vista. No hay nada y está todo. Y la angustia o el anhelo humano por saber se desvanece en un mar de serenidad donde todo está bien:

> Si comprendemos la realidad
> para nosotros ya no existe ni hombre ni ley,
> instantáneamente el peor karma,
> el karma del infierno,
> queda destruido [...].
>
> No falta ni felicidad,
> ni pérdida ni ganancia.

En la paz de esa extinción absoluta
no debemos buscar nada. [194]

Las experiencias revelatorias que hemos mencionado hasta aquí parecerían ser fruto del azar, como si irrumpieran de pronto, sin saber cómo ni por qué, como si las leyes de la mística fueran anárquicas o arbitrarias. Sin embargo, observadas de cerca, se descubre que siempre están ligadas, de un modo u otro, a la interrupción del ego y de la mente, lo cual permite abrirse a percepciones superiores.

2. Prácticas iniciáticas para la propiciación de la experiencia mística mediante el debilitamiento del ego

Las diversas tradiciones disponen de unas determinadas prácticas iniciáticas para favorecer la experiencia místico-revelatoria. Hay algo común a todas ellas: lograr el debilitamiento del estado ordinario de conciencia, ya sea a través del cuerpo o de la mente, lo cual posibilita la apertura a otros ámbitos de la realidad.

La primera práctica para lograr el trascendimiento del ego es la meditación u oración, que silencia la actividad mental habitual e introduce al practicante en las regiones del espíritu. Las vías de la meditación y de la oración que se proponen en las diversas tradiciones religiosas son de una riqueza indecible. Unas ponen su énfasis en la dimensión corporal, otras en la afectiva y otras en la mental, aunque se trata sólo de acentos, ya que toda práctica oracional integra necesariamente los tres ámbitos de las personas.

La dimensión corporal se hace presente de diversos modos: desde la postura estática de la meditación hasta el movimiento rítmico de la danza, la cual en muchos pueblos se prolonga durante horas hasta que el practicante cae en trance. Ello no es propio sólo de las religiones aborígenes, sino que también está presente en otras tradiciones: el *sama* entre los sufíes, la danza en la tradición hasídica hebrea, etcétera.

Muchas de las prácticas meditativas están acompañadas de períodos de soledad y ayuno, así como de noches de vigilia, o de largas marchas hacia lugares sagrados. Al provocar el agotamiento corporal se favorece el debilitamiento del ego, lo cual posibilita estados de conciencia más profundos. Los hallamos en los ritos iniciáticos de todas las tradiciones, así como en las teofanías bíblicas: «Moisés estuvo con Yahvéh cuarenta días y cuarenta noches, sin comer pan ni beber agua. Y escribió en las tablas las palabras de la Alianza, las diez palabras» (Éx 34,28); también Elías entra en diálogo con Dios después de una marcha agotadora por el desierto (1 Re 19,4-18). El inicio de la vida pública de Jesús está marcado por cuarenta días de aislamiento y ayuno en el desierto, donde se le revelaron —o se le dio a comprender— las estrategias del maligno. [195] También Muhammad practicó largos períodos de ayuno, no sólo cuando se retiraba al comienzo en las cuevas de Hira, sino también durante los veinte años posteriores, en medio de su agitada vida pública. El mes de Ramadán es una reminiscencia de ello. No es casual que la noche de su experiencia fundante, la Noche del Destino, se sitúe hacia el final del mes de Ramadán.

La enfermedad es otro de los vehículos que hacen propicia la apertura a la experiencia mística, porque la pasividad a la que conduce abre a una actitud de receptividad. Lo hemos visto entre los chamanes: suelen ser personas frágiles que se valen de su vulnerabilidad física o mental para desarmar su ego. En el medioevo cristiano

destaca la figura de Juliana de Norwich (1342-1420), ermitaña inglesa que tuvo su experiencia visionaria durante en una enfermedad. El resto de su vida consistió en reflexionar y comprender lo que se le dio a *ver* en una sola noche. Sus escritos contienen una extraordinaria profusión de imágenes, acompañadas de un hondo contenido teológico que fue madurado a lo largo de treinta años. [196] Teresa de Ávila explica en su autobiografía cómo la enfermedad la acercó a Dios, ya que era lo único que lograba interrumpir la vida de disipación que llevaba. [197] Del mismo modo, las experiencias místicas de Jacob de Böhme estuvieron precedidas por períodos de oscuridad y depresión. [198] Más recientemente, en tierras indias, las experiencias de los dos grandes maestros, Rama Krishna (1836-1886) y Ramana Maharshi (1879-1950), surgieron de situaciones límites. El primero, estando al cuidado de un pequeño templo cerca de Calcuta, cayó en una depresión a causa de sus dudas sobre la existencia de Dios hasta que sacó todas sus fuerzas para invocar a Kali, la Madre Divina. De allí brotó la visión de un mar de divinidad que lo acompañó el resto de su vida. [199] Ramana Maharshi se encontró a punto de morir a los 16 años. Su yo interno despertó y a partir de ese momento trascendió la percepción ordinaria de la mente y de los sentidos y entró en un estado de no-dualidad. Desde esta cualidad de conciencia percibía que el Ser absoluto es realizado continuamente, sin interrupción. Sólo hay que ser en el Ser. Toda revelación posible comienza y acaba aquí, así como toda experiencia: «¡La verdad absoluta es tan simple! Es meramente reposar en el estado prístino. Esto es todo lo que se requiere decir», repetía una y otra vez en sus diálogos. [200]

La interrupción del estado ordinario de conciencia también se logra por medio de la automutilación o la autohumillación. Entre las prácticas iniciáticas de los indios americanos, por ejemplo, se incorporan algunas pruebas físicas, como la tienda de sudación, en la que el cuerpo es sometido a altas temperaturas en absoluta oscuridad durante horas y, en el extremo contrario, a largas exposiciones al sol padeciendo sed. También estaba muy extendida, como señal de determinación a buscar una visión, la práctica de cortarse la falange de un dedo. [201]

En nuestra cultura, las situaciones de crisis personales, como un fracaso profesional, una ruptura amorosa, un accidente, la muerte de alguien cercano, etcétera, se pueden convertir en momentos propicios para que se den aperturas a nuevas dimensiones, en la medida en que hacen caer los resortes del personaje social que absorbe nuestra atención y nuestras energías. Hay que mencionar también el uso de sustancias alucinógenas (el soma védico, el zoroástrico, el *kykeón* de los griegos, la ayahuasca o el peyote entre los indoamericanos, etcétera), del que hablaremos con un poco más de detenimiento en el capítulo siguiente.

Existen otras múltiples prácticas iniciáticas, algunas de las cuales tienen un carácter secreto para evitar su profanación. Las técnicas cabalísticas para propiciar la experiencia

mística, la práctica del *dikhr* entre los sufíes, la oración del corazón de los monjes cristianos orientales, las múltiples técnicas del yoga hindú, las técnicas taoístas del control de la respiración, las múltiples prácticas buddhistas de atención y concentración, etcétera, todas ellas son vehículos que las diversas tradiciones han ido descubriendo para provocar una ruptura de nivel en la conciencia y dar con lo Absoluto.

3. Algunos casos más de estados aumentados de conciencia

La razón utilitarista de la cultura occidental se ha especializado en un sector de la realidad a costa de dejar otros de lado. Pero no es así en otras culturas, como la africana, en la que continúa siendo habitual la capacidad de *ver* de los videntes-curanderos. En la zona centro-occidental del continente africano este don se llama *bangré*, y es definido como «un acto de percepción fundamental de *ver* unas *cosas* que el común de los mortales no ve». [202] El jesuita Éric de Rosny fue iniciado en esta tradición. Ha explicado su experiencia en dos obras, en la medida en que le ha sido permitido revelar algunos de los ritos y pruebas de pasaje. [203] En un momento determinado reflexiona sobre las dos cosmovisiones (la correlación entre *noésis y noémas*) a las que pertenece, la cristiana y la tradicional africana:

> Es difícil dar cuenta del uso de la vista con meras palabras. Veo... porque veo. Desde agosto de 1975, época en que mi maestro Din terminó de «abrirme los ojos», he tenido tiempo para interrogarme sobre este particular. ¿De dónde me vienen tales imágenes? Con los Ejercicios Espirituales, tenía la conciencia de «construir» representaciones y no de recibirlas. Din me enseñó y me autorizó a abrir esas esclusas interiores, de ordinario cerradas, que retienen un torrente de imágenes prontas a engrosar el río de nuestra sensibilidad. De hecho, no nos es posible pensar, ni a *fortiori* orar, sin ese acompañamiento de las imágenes internas. Para canalizarlas hace falta una iniciación, un programa y unos objetivos. Tanto Din como Ignacio de Loyola nos enseñan a explotar nuestras formidables capacidades visuales; y sus técnicas se parecen, aunque no se propongan los mismos objetivos. [204]

Pero sería un error atribuir únicamente a la experiencia aborigen la facultad de *ver* —y también de *oír*—, propia de los estados aumentados de conciencia. No hay que ir culturalmente tan lejos a buscarla. En el medioevo cristiano estaba más extendida de lo que pensamos. Es particularmente significativo el caso de Hildegarda de Bingen (1098-1179), abadesa benedictina. Fue consultada como oráculo por papas y reyes, santos y nobles, abades y clérigos. Fue autora de tratados de las más diversas materias (música, botánica, remedios de enfermedades, etcétera). Su obra más significativa es *Scivias*, («Conoce [los caminos]»), un libro de visiones y revelaciones que escribió a lo largo de una década a partir de las experiencias que tuvo a sus cuarenta y tantos años. Ella misma dice que «desde mi infancia, desde los cinco años, hasta el presente [53 años], he sentido prodigiosamente en mí la fuerza y el misterio de las visiones secretas y admirables, y las siento todavía». [205] Al comienzo de su obra declara:

> Sucedió que, en el año 1141 de la Encarnación de Jesucristo Hijo de Dios, cuando cumplía yo cuarenta y dos años y siete meses de edad, del cielo abierto vino a mí

> una luz de fuego deslumbrante; inundó mi cerebro todo y, cual llama que aviva pero no abrasa, inflamó todo mi corazón y mi pecho, así como el sol calienta las cosas al extender sus rayos sobre ellas. Y, de pronto, gocé del entendimiento de cuanto dicen las Escrituras [...], aun sin poseer la interpretación de las palabras de sus textos, ni sus divisiones silábicas, casos o tiempos. [206]

Hildegarda aclara que estas visiones no las tuvo durante el sueño, ni en reposo o en delirio, «ni con los ojos de mi cuerpo, ni con los oídos del hombre exterior, ni en lugares apartados, sino que las he recibido despierta, absorta con la mente pura, con los ojos y oídos del hombre interior, en espacios abiertos, según quiso la voluntad de Dios». [207] Más adelante explicita que escribió «estas cosas no según la fantasía de mi corazón o de cualquier otro hombre, sino tal como las vi, oí y percibí en los Cielos, por los secretos misterios de Dios». [208]

Nótese que encontramos aquí muchos elementos de la experiencia chamánica: el ascenso al supramundo, la apertura del pecho, excesos que después la dejaban postrada en el lecho por el desgaste físico y energético que tales experiencias suponían. Por otro lado, el contenido de estas visiones está condicionado por el imaginario de su subconsciente, el cual, además de participar del inconsciente colectivo y de los arquetipos universales de los que habla Jung, está configurado por la cosmovisión de su entorno religioso, cultural y epocal. Las visiones de Hildegarda se adaptan plenamente al imaginario de la cristiandad medieval: abundan las imágenes de tronos, castillos, reyes, así como también de ángeles, demonios, dragones, etcétera. Pero va más allá de todo ello, ya que poseen un contenido salvífico. De aquí la atribución de su carácter revelatorio; si no, sería un mero ejercicio de imaginación y su nombre estaría entre las poetisas y no entre las místicas.

Lo mismo se puede decir de mujeres como Brígida de Suecia (1303-1373), cuyas visiones están recogidas en ocho tomos; [209] o Catalina de Siena (1347-1380), que fue consultada también por papas y emperadores; y Juana de Arco (1412-1431), que fue movilizada por unas voces y visiones que le impulsaron a defender la causa de una Francia humillada por el invasor inglés.

Si bien todo ello resulta perturbador para nuestra sensibilidad racionalista, no lo es en absoluto en clave chamánica, donde la apertura al supramundo es cosmovisionalmente accesible. Tampoco lo es para la psicología transpersonal, que reconoce la existencia de las llamadas *experiencias estructurantes*. Todo ello requiere que nos detengamos a aclarar ámbitos y niveles, de modo que podamos discernir entre las verdaderas aperturas al trascendente de carácter explícitamente religioso, los estados aumentados de conciencia que permiten percibir aspectos de esta misma realidad y los estados patológicos que suponen una percepción distorsionada del mundo externo a causa de desórdenes internos, ya sean psíquicos o neuronales.

6
Revelación y estados alterados de conciencia

Tengo por más importante un día de autoconocimiento,
aunque haya costado muchas aflicciones y trabajos,
que muchos de oración.

TERESA DE JESÚS

Queda mucho por indagar sobre lo que les sucede a las personas que se consideran receptoras de una experiencia de revelación. Se trata de un campo de interés cada vez más frecuente no sólo en la fenomenología de las religiones, sino también en la antropología, la etnología, la psicología y la neurología. Tales experiencias son identificadas por estas disciplinas con diversos nombres: estados alterados, modificados, aumentados o no-ordinarios de conciencia. Lo que hay que discernir en cada caso es si esta alteración o no-ordinariedad va dirigida hacia zonas más elevadas y ampliadas de la persona y de la realidad o si se trata de experiencias regresivas que suponen un retroceso en el avance de la conciencia.

1. Causas y agentes de los estados no-ordinarios de conciencia

Desde una perspectiva médica, se ha tratado de explicar qué sucede en el cerebro humano cuando se producen tales estados que colindan con la mística. No siempre es fácil distinguirlos del trastorno mental, del fisiológico (como la epilepsia), de una experiencia estética, como puede ser la escucha de una música o la contemplación de un paisaje, o del consumo de psicotropos, del orgasmo, etcétera. Lo común a estas situaciones es que confluyen cinco rasgos: repentinidad, intensidad, ausencia o disminución del contacto con el exterior, claridad y extrañeza. [210] Desde el punto de la fenomenología psíquica, todas ellas comparten la *excesividad*: exceso de neuronas que trabajan juntas, exceso de actividad eléctrica que se pone de manifiesto en el trazado encefalográfico, excesiva intensidad de la vivencia física desencadenada, etcétera. De aquí el nombre dado de *hiperia* (de *hyper*, «por encima de», «más allá de»), la cual se ha definido como «una función fisiológica del sistema nervioso central, merced a la cual determinados circuitos neuronales de nuestro cerebro se encienden de forma hipersincrónica, dando lugar a vivencias psíquicas paroxísticas tan extraordinariamente intensas que implican siempre un cierto grado de alteración cualitativa de la conciencia». [211]

La neurociencia apenas ha empezado a sondear lo que sucede en el cerebro humano. Se ha descubierto que la actividad cerebral distribuye su labor entre dos hemisferios: el izquierdo, donde se ubican las operaciones racionales, lógicas y calculadoras, y el derecho, en donde se localiza la actividad intuitiva, emocional y simbólica. Las experiencias místicas y revelatorias se situarían en esta segunda zona, aunque los más recientes estudios están descubriendo que se trata de procesos mucho más complejos en los que intervienen diferentes zonas del cerebro. [212] Nuestra masa encefálica procesa cuatrocientos mil millones de unidades de información por segundo, pero sólo somos conscientes de dos mil. Esta información está acumulada en las neuronas, que están conectadas unas con otras a través de unas ramas diminutas llamadas *dendritas*. Todo lo que vivimos —percepciones, emociones, conocimientos,...— está procesado en esta complejísima red neuronal que se interconecta a través de los neurotransmisores, de los cuales se han identificado unos sesenta. Cambios en la cantidad de neurotransmisores en las células del cerebro producen cambios inmediatos en las emociones y en los estados de conciencia. Entre los neurotransmisores se hallan las endorfinas, la encefalina y la serotonina, que son «drogas» naturales sintetizadas por nuestras células. Es decir, nuestro organismo produce sustancias con efectos similares a los que provocan los opiáceos. Lo que llamamos «experiencia religiosa» pasa por nuestra fisiología, lo cual no significa que sea mera creación de procesos bioquímicos, pero sí que depende de ellos para que sea vivenciada. Nos hallamos de nuevo en una región donde la realidad

«objetiva» o «exterior» resulta inseparable de la realidad «subjetiva» o «interior», en una relación indisoluble: captamos las cosas —tanto *materiales* como *espirituales*— en la medida en que tenemos los instrumentos cognitivos (fisiológicos y mentales) para ello. Lo que se discute actualmente en la neurociencia es si son las neuronas y los neurotransmisores los que crean esa realidad que llamamos *trascendente*, o si estas sustancias que produce nuestro propio cerebro —o que pueden ser ingeridas— son los vehículos que posibilitan la captación y recepción de grados o dimensiones de realidad que no captamos en estado ordinario de conciencia. Quedan muchas cuestiones abiertas: en qué medida la cualidad moral y espiritual afecta la bioquímica de nuestro cerebro, de modo que una vida de contención, sobriedad, orden, serenidad, oración y donación desarrolla una actividad neuronal y bioquímica propicia para la experiencia religiosa.

Desde otro ángulo de estudio se han realizado investigaciones sobre las ondas eléctricas que emite el cerebro, y se han identificado cuatro tipos de frecuencia: las ondas *beta*, cuya actividad se desarrolla entre los 13 y los 30 ciclos por segundo (*hertz,* Hz), las cuales emitimos en nuestra actividad ordinaria mental en estado de vigilia; las ondas *alfa*, cuyos ciclos disminuyen hasta situarse entre 8-12 Hz, lo cual se corresponde a la actividad de la mente cuando tenemos los ojos cerrados y la mente tranquila; las ondas *theta*, que se dan cuando la actividad cerebral se sitúa entre los 3-7 Hz, estado llamado *hipnagógico*, que experimentamos cuando estamos entre la vigilia y el sueño y que parece ser extremadamente creativo; y, finalmente, las ondas *delta*, que descienden hasta 0,5-3 Hz, las cuales se asocian con estar profundamente dormido o con estar en coma. Cuanto más se consigue disminuir la actividad cerebral en estado de vigilia, más se favorecen los estados no ordinarios de conciencia, ya que la mente está más dispuesta a que se establezcan otras conexiones neuronales que transmitan *información* de dimensiones que la actividad mental ordinaria no percibe. Se ha comprobado que las técnicas y prácticas de meditación de todas las tradiciones espirituales, así como el ritmo de los tambores y otros instrumentos y cantos de las culturas aborígenes, consiguen frecuencias cerebrales cada vez más bajas. [213]

En nuestra sociedad secularizada, cada vez más se está buscando inducir estos estados alterados de conciencia por medio de diversas técnicas o procedimientos, entre los cuales se encuentran determinadas ejercicios de respiración y la ingerencia de sustancias psicotrópicas. [214] Estas sustancias están presentes en diversas tradiciones religiosas, pero existe una gran diferencia: mientras que en el caso aborigen están situadas en el interior de un marco interpretativo, ritual y sagrado, en el nuestro, occidental y secularizado, tal contexto religioso ha desaparecido totalmente, aunque en algunos círculos se habla de *neochamanismo* o incluso de *tecnochamanismo*. [215] Todavía es temprano para valorar sus resultados, pero hay que tener en cuenta que no es lo mismo la *experimentación* que la *experienciación*. La *experimentación* puede quedar reducida a un consumo en momentos puntuales, sin que provoque mutación ninguna de la persona, mientras que la *experienciación* lleva a la progresiva transformación —de la

conciencia, de la sensibilidad y de la percepción, así como de la actuación en el mundo y la incidencia de la persona en lo real—. Es particularmente lúcida la afirmación del historiador de las religiones Huston Smith: «Parece que las drogas pueden inducir experiencias religiosas; lo que no resulta tan claro es que puedan producir vidas religiosas». [216]

Las situaciones colectivas de precariedad también son un terreno propicio para experiencias pseudomísticas que remiten a revelaciones del otro mundo para escapar de éste. Resulta especialmente significativo —a la vez que dramático— el fenómeno que se desató entre algunos pueblos indios del sudoeste norteamericano, donde en 1890 se proclamó una fe mesiánica según la cual toda la raza india, tanto los vivos como los muertos, volvería a reunirse en una tierra regenerada en la que se retornaría a una felicidad paradisíaca, libre de las enfermedades, de los sufrimientos y de la muerte. El visionario fue Wovoka (o Jack Wilson según su nombre occidentalizado), un indio paiute de Nevada, el cual, siguiendo el camino de su padre, fue conducido al otro mundo y recibió la doctrina de la llamada *Danza de los espíritus*, en la que había ciertos elementos cristianos. Si esta danza tuvo tanta difusión fue porque provocaba un estado de trance y de exaltación que hacía creer que se entraba en un contacto inmediato con lo sobrenatural sin tener que pasar por el largo y penoso camino del ayuno y de otras austeridades exigidas por la tradición. Mediante este mensaje, que anunciaba un futuro cercano pero ilimitado, el chamán tribal se convertía en un profeta de las naciones indias. Muchos creyeron en sus visiones y cayeron rendidos por el cansancio o por las balas con su ferviente empeño por precipitar el nuevo día a través de la fuerza de la danza. [217]

2. Tipos de trastornos alucinatorios

Si la revelación y la verdadera experiencia mística comportan una apertura a *más* realidad, la alucinación supone una negación o disminución de la realidad, en tanto que es resultado de un escapismo del psiquismo que conlleva un encerramiento en el mundo acorralado del ego. La alucinación surge como una compensación que crea el propio yo para eludir el dolor, ya sea interno o externo. El entorno se percibe como una amenaza que se elude proyectando una realidad imaginaria. Se ha definido la alucinación como «una percepción sin objeto», es decir, una percepción falsa. [218] Con todo, resulta bien real para el que la experimenta, incluso con repercusiones físicas en su organismo, el cual puede reaccionar como si el objeto que resulta de la alucinación se tratara de algo exterior verdadero. En la alucinación, el ego se refugia en el mundo que se le aparece para eludir y olvidar su entorno. Desde el punto de vista de la psicopatología, las alucinaciones y delirios provienen de dos círculos: el paranoico y el histérico. [219]

El primero responde a un trastorno de la personalidad en la que la percepción distorsionada del mundo es vivida con un convencimiento incuestionable. Surge de una escisión entre «lo bueno» (y «los buenos») y «lo malo» (y «los malos»). La realidad es vista a través de un agujero y toda la atención se focaliza en el núcleo paranoide a partir del cual gira todo lo demás. La mirada de estas personas suele ser fija, para protegerse de las miradas ajenas que podrían introducir en él elementos nocivos. Despliegan unos mecanismos que les hacen estar permanentemente a la defensiva. Las experiencias religiosas se viven con tal convicción que parecen auténticas y profundas, cuando lo que sucede es que tal asertividad surge de la necesidad de aferrarse a ellas con una seguridad absoluta porque, si las cuestionasen, se desmoronaría todo el edificio de su personalidad. En la experiencia orante se produce una identificación proyectiva en la que la persona se funde con Dios y confunde su propio hablar con el hablar divino. Tales personas no dejan que nadie ponga en cuestión sus «revelaciones». La dificultad que presenta este tipo de patología es que no tiene por qué afectar al conjunto de la personalidad, con lo cual, la influencia de los líderes religiosos paranoicos puede ser nefasta, ya que su convencimiento tiende a atraer a personas también necesitadas de seguridad, ávidas de mensajes esquemáticos y claros. Sus defensas maníacas y sus rigideces obsesivas dan pie a doctrinas fundamentalistas de carácter sectario y fanático. Dicho de otro modo, la alucinación paranoica es el resultado de proyectar en el exterior lo malo que uno siente dentro y combatirlo con toda violencia.

Los trastornos que provienen del segundo círculo, la patología histérica, no surgen de la confusión sino de la disociación. Se producen desdoblamientos de la personalidad de los que la persona no es consciente. Mientras que la distorsión paranoide surge de una relación confusa con el mundo externo, la disociación histérica es consecuencia de cuestiones mal resueltas en el mundo interno. Las alucinaciones surgen aquí como

resultado de expulsar mecanismos represivos de deseos prohibidos, que ayudan a descargar la tensión de la ansiedad que se alberga en el inconsciente, pero a costa de deformar la percepción del entorno. De ahí surgen las equívocas *visiones* y *revelaciones*. El iluminado crea un mundo pseudomístico en el que puede encontrar satisfacción a sus necesidades y carencias afectivas muy profundas, cuya intensidad insatisfactoria es desconocida para él mismo. La tentación iluminista consiste en querer restablecer a toda costa la relación simbiótica con lo materno. El objeto sagrado es confundido con una madre imaginaria. La regresión evita confrontarse con la alternancia de ausencias y presencias del objeto deseado que se da en la vida real, alternancia que no es capaz de soportar. «El pseudomístico se engolfa en un amor a Dios que, en realidad, no es sino un amor de la experiencia afectiva de amar, carente por ello de un tú y, por tanto, de auténtica relación. Carente también, desde ahí, de la operatividad que genera siempre la auténtica relación amorosa.» [220] Su necesidad de exhibicionismo y de manipulación afectiva lo convierte en un terreno propicio para mensajes religiosos seductores. Cuando la búsqueda del Objeto total resulte imposible e insatisfactoria, derivará fácilmente hacia posiciones martiriales y victimistas, con lo que consigue reclamar la compasión de los demás.

Una derivación de la patología histérica es el *trastorno narcisista*, el cual está ligado al síndrome mesiánico, en el que uno se siente depositario de una misión para la cual ha sido elegido. Ante la frustración del exterior, se niega la dependencia de otra persona o grupo y se construye un ideal aislado de los demás. La identificación narcisista consiste en considerar que el ideal es uno mismo. Las alucinaciones llevan a autopercibirse como objeto de la elección divina. Los complejos mecanismos psíquicos elaboran todo un escenario para autentificar la verdad de esa elección, llenando de mensajes y revelaciones el contenido de esa misión. El yo se experimenta a sí mismo como omnipotente y ansioso de reconocimiento, portador de una palabra absoluta, incuestionable, que suscita admiración, a la vez que siempre señala un mal que está fuera de uno mismo y que hay que combatir, en otras personas o grupos.

La identificación de estas patologías no es nada sencillo. En muchas ocasiones es difícil distinguir la obcecación defensiva de la fidelidad llevada hasta el extremo. Para ello hay que observar la capacidad de apertura y de escucha, esto es, de exponerse a la alteridad, que tiene la persona en los diversos ámbitos de su vida. La disponibilidad y atención a lo real y la capacidad de *insight* (autopercepción) se convierten en unos de los más determinantes criterios de discernimiento.

3. Revelación y mundo onírico

Los sueños también son considerados en muchas culturas un ámbito revelatorio, un puente que conecta con el supramundo o el submundo. En la medida en que supone la interrupción del flujo de la consciencia ordinaria, el sueño permite abrirse a otras dimensiones del subconsciente o del transconsciente. Los estudios que se han hecho en las últimas décadas han permitido captar diversos tipos de ondas que reflejan la actividad cerebral que tiene lugar durante el sueño. La emisión onírica se da entre cuatro y seis veces durante la noche, alternando con períodos largos de sueño profundo en los que se registran ondas delta. La actividad onírica se manifiesta en un rápido movimiento de los ojos del durmiente, por lo que estos períodos de ensoñación nocturna han sido denominados REM (*Rapid Eye Movements*). [221] Todos soñamos cada noche varias veces, aunque no recordemos los sueños. Las hipótesis y teorías sobre el porqué y para qué de tantos sueños son múltiples.

Lo característico de ellos es que aparecen siempre en forma de imágenes. ¿De dónde procede todo este material simbólico que irrumpe mientras dormimos? ¿Qué extrañas conexiones se forman en nuestro subconsciente de manera que podemos ver seres o lugares que jamás hemos visto o visitado durante la vigilia? Por otro lado, todos tenemos la experiencia de que se dan diversos tipos de sueños. Unos son más descriptivos y otros más simbólicos; unos son lineales y hacen referencia a ámbitos conocidos, mientras que otros son extraños y llenos de discontinuidades; unos son anodinos y apenas los recordamos al despertar, mientras que otros dejan una huella que puede perdurar durante años. Los estados alucinatorios, así como la ingestión de drogas, tienen la capacidad de hacer emerger imágenes semejantes a las oníricas, lo cual significa que agitan o suscitan las mismas aguas del subconsciente —¿o del transconsciente?—.

En las tradiciones religiosas y en las culturas antiguas, los sueños son espacios revelatorios que hay que aprender a interpretar. Su significado no es inmediato. En la Biblia, el material onírico es recurrente. Así, Dios habla en sueños a Abimélek, rey de Guerar, advirtiéndole que Sara, la mujer que ha tomado, es una mujer casada (Gn 20,3); Jacob sueña con la célebre escalera por la que ascendían y descendían los ángeles de Dios (Gn 28,12-15); José es odiado por sus hermanos por los sueños que tiene (Gn 37,5-10), a la vez que es elevado a primer ministro del Faraón por su capacidad de interpretar las imágenes nocturnas (Gn 41); también Gedeón tiene un sueño premonitorio que le anuncia una inminente victoria, pero que él no logra comprender (Jue 7,13-15). Daniel es capaz de interpretar el sueño de Nabucodonosor (Dn 4), en el que se le advierte que no se ensoberbezca por ser un rey tan poderoso. Salomón comienza su reinado con un sueño en el que Dios le concede el don de la sabiduría (1 Re 3,5-14). El cumplimiento de los sueños es un criterio de discernimiento para distinguir a los profetas verdaderos de los adivinos profesionales. [222] En el Nuevo Testamento, José calma su angustia ante el

embarazo de María gracias a un mensaje recibido durante la noche (Mt 1,19-25) y los Magos de Oriente son advertidos en sueños de las maquinaciones de Herodes (Mt 2,12).

En la tradición islámica, algunas versiones transmiten que las primeras visiones del Profeta se produjeron durante el sueño:

> Él [el ángel Gabriel] vino a mí mientras estaba dormido trayendo una tela ricamente ornamentada que contenía un escrito [...]. Y en cuanto lo recité, desapareció y él me abandonó. Desperté de mi sueño y fue como si un texto hubiera sido inscrito en mi corazón. [223]

En la tradición tibetana, destacan los sueños de Milarepa, monje arquetípico, en cuya biografía las imágenes y mensajes nocturnos juegan un papel determinante para avanzar en su camino espiritual. En el primero de sus sueños se le aparece una bella figura femenina (una *dakini*, una deidad tibetana) que le dice que lo que ha aprendido hasta ese momento no es suficiente para alcanzar el estado búddhico. [224] Es su maestro el que le confirma que ese sueño es fiable y que tiene que ir tras lo que le ha sido dicho. Cuanto más avanza Milarepa en su camino, más significativos y oraculares son sus sueños.16

Sueña con una gran montaña con cuatro pilares que su maestro sabrá interpretar (ibid., pp. 160-166); sueña con su madre y su hermana, lo que le hará volver a su tierra y cerrar un ciclo de su vida que había quedado pendiente (p. 167);después de que el maestro muriera, éste se le aparece en sueños en un momento de dificultades y desánimo, lo cual le permite superarlo (p. 195); etcétera.

En nuestra cultura racionalista, el mundo onírico ha sido rescatado por el psicoanálisis, el cual considera que los referentes del sueño no están fuera, sino dentro de nosotros, en esa región inconmensurable que es el inconsciente. Las diversas corrientes psicoanalistas tienen diferentes claves de lectura para interpretar el simbolismo de los sueños. Para Freud, éstos liberan el material de la libido reprimido por el consciente. En ellos se producen unas asociaciones que revelan un propósito o intención subyacente, ocultos a la conciencia censuradora, que hay que interpretar. La escuela que más se acerca al terreno religioso es la de Carl Gustav Jung, quien hizo extensos estudios de los sueños y su relación con las tradiciones religiosas. [225] Para Jung, las imágenes oníricas participan de los arquetipos del inconsciente colectivo de la humanidad y nos dan información para desarrollar el proceso de individuación. [226] Dicho proceso, en términos junguianos, supone la integración e integridad de nuestro ser profundo.

En la tradición hindú, concretamente en la escuela filosófica del *Nyâya*, se distinguen cuatro estados (*avasthas*) de conciencia: el de vigilia, en el que vivimos víctimas de la ilusión de un mundo irreal; el del ensueño, en el que las coordenadas de tiempo y espacio quedan totalmente alteradas y donde no rige la lógica de la vigilia; el del sueño profundo,

en el que desaparece toda noción de espacio y tiempo y todo otro vestigio de la conciencia; y el estado de *turiya*, que consiste en el pleno despertar, en la absoluta conciencia de ser, la percepción de lo Real en estado prístino, con plenitud de conocimiento. [227] En este mismo sentido, se habla del *despertar* a la conciencia verdadera en la tradición buddhista.

4. El principio de realidad: la transformación personal y del entorno

No siempre es fácil discernir hasta qué punto las experiencias revelatorias son meros productos de estos complejos mecanismos del inconsciente porque, entre otras cosas, no pueden dejar de manifestarse a partir del material psíquico que hay en cada persona. Por otro lado, las distinciones entre el mundo del subconsciente y el del transconsciente no son nada nítidas. En los tres casos patológicos vistos al comienzo del capítulo —la paranoia, la histeria y el narcisismo—, el acceso a la alteridad se ha bloqueado. A partir de un mundo interno deteriorado se percibe una exterioridad amenazante, fruto de la proyección de este caos interno. Lo mismo sucede cuando la distorsión proviene de enfermedades fisiológicas o es causada por el consumo de alucinógenos: se da la pérdida de la alteridad y del *insight*.

En cualquier caso, tanto desde la psicología como desde la espiritualidad, el criterio de discernimiento se remite al principio de realidad. Este principio freudiano tiene absoluta vigencia: la experiencia interna se verifica en su capacidad de tolerar la realidad y de incidir positivamente sobre ella. La intuición de Freud de que la incapacidad de soportar la frustración o el dolor nos hace crear una realidad imaginaria para satisfacernos con ella es una advertencia muy seria para la experiencia religiosa. El principio de realidad se verifica en dos direcciones: *ad intra*, en la capacidad que tienen tales experiencias de cambiar a las personas que las han tendido, y *ad extra*, en la apertura a la alteridad y en la capacidad de incidir positivamente en su entorno. Lo que permite identificar una auténtica experiencia mística es que, a pesar del extrañamiento que provoca, no aliena o enajena, sino que, descentrando, recentra, en la medida en que pone en mayor contacto con lo Real. No se trata de una experiencia regresiva que anula el lento proceso de constitución de la conciencia y del psiquismo, sino que se trata de un movimiento progresivo, que se despliega hacia «delante». En la medida en que la revelación supone un contacto con la Realidad plenificante, la experiencia revelatoria no puede ser alienante. Por ello se ha dicho bien que «en la revelación propiamente dicha, el que la recibe es al mismo tiempo más original que en cualquiera de sus actividades naturales, porque en esos momentos su acción tiene su origen más profundamente en él mismo que en otros casos. No es un instrumento pasivo. Ni siquiera es instrumento en el sentido corriente, cosa que estaría en contradicción con su ser como persona recibido del mismo Dios. Por contradictorio que pueda parecer, en su instrumentalidad se intensifica su carácter de persona». [228]

Así pues, el primer criterio de discernimiento para distinguir la experiencia místico-revelatoria de una alucinación es que la primera lleva a la conversión, a un mayor autoconocimiento y autoconciencia, lo cual produce un cambio de calidad de existencia y conlleva constancia, entrega y determinación, sin que haya la obstinación e incapacidad

de dejarse interpelar que se da en el caso de la patología. Aquí son fundamentales las contribuciones de la psicología transpersonal, [229] la cual distingue la psicosis del *emerger espiritual*. Éste se caracteriza por los siguientes rasgos: no está asociado a trastornos de carácter orgánico (una infección, intoxicación, tumores, problemas circulatorios o enfermedades degenerativas); la persona está comprometida activamente en este proceso de transformación interior; es consciente de que estas experiencias provienen de su mundo interno y no de la influencia externa de personas o circunstancias; por último, las personas que viven tales experiencias no quedan «atrapadas» por ellas, sino que despliegan más estrategias de libertad, de autoconocimiento y de capacidad de relación con su entorno. [230]

El segundo y el tercer criterio —la apertura a la alteridad y la incidencia positiva sobre el entorno— son también exigidos desde la razón secular: la cualidad ética es lo que acredita un mensaje o una experiencia religiosa, tal como lo ha ido repitiendo Juan Antonio Marina en sus últimos ensayos. [231] No basta con remitirse a las verdades privadas; hay que confrontarlas con las verdades intersubjetivas, que es lo que las hace universales. Hemos insistido desde el comienzo en que, ya en la experiencia chamánica, la más primigenia de las manifestaciones místicas, el criterio de autenticidad radica en la capacidad de sanar a los miembros de la comunidad y en saberlos orientar: porque *ve* y *percibe* con mayor profundidad, su palabra y sus actos tienen la capacidad de regenerar o de completar la realidad ordinaria.

5. El principio de realidad aplicado a los textos sagrados

La experiencia revelatoria recogida en los textos sagrados de las diferentes tradiciones no puede sustraerse hoy a la pregunta crítica que la confronta con el principio de realidad: tales experiencias, ¿hacen más lúcidas, plenas y autoconscientes a las personas y las devuelven a la realidad ordinaria con mayor capacidad de incidir sobre ella? Rastrear con detalle la respuesta daría para varios libros. Valgan aquí tres ejemplos, que servirán como hermenéutica básica para aplicar a las demás tradiciones.

5.1. Relatos de estados ampliados de conciencia en el Nuevo Testamento

Las apariciones de Jesús resucitado a sus discípulos narradas en los evangelios son uno de los documentos privilegiados de la historia de las religiones para discernir los efectos y la autenticidad de una experiencia mística. Desde un punto de vista psicológico tienen muchos rasgos que permiten interpretarlas como alucinaciones personales o colectivas surgidas para soportar el dolor de la pérdida. Sin embargo, los mismos relatos contienen elementos que indican que se trata de otra cosa. Trece son los pasajes que recogen esta experiencia. Son relatos mistagógicos, atisbos de una experiencia a la que no tenemos acceso directo. Nos llegan a través de textos que consideramos inspirados porque son capaces de transmitir el dinamismo que los originó. Hay una cierta incoherencia en ellos respecto a los tiempos y lugares en los que se dieron, ya que unas *apariciones* parecen tener lugar en Jerusalén y otras en Galilea, unas parecen ser inmediatas a la muerte de Jesús y otras más tardías. Con todo, coinciden en una cosa fundamental: se trata de experiencias transformativas que fueron *externas* e *internas* a la vez. El término que aparece para referirse a ellas es *ophthe*, «se mostró», en aoristo pasivo. [232] Con ello se quiere resaltar que tales manifestaciones o irrupciones no pueden reducirse a una mera experiencia subjetiva, sino que su contenido fundamental proviene «de fuera». Dicho de otro modo, son *recibidas*, no *construidas*, sin que por ello se puedan cosificar. Por otra parte, la expresión «resurrección corporal de Cristo» hace referencia a una transformación integral de su persona, dando a entender el carácter unificador de ese acontecimiento. Es la totalidad del ser lo que está implicado, sin caer en un dualismo desintegrador.

Tales *apariciones* tienen efectos transformadores no sólo en Jesús sino en los que las reciben. Mientras que, como hemos visto, las alucinaciones son mecanismos defensivos y regresivos para negar la realidad, los pasajes bíblicos de que hablamos tratan sobre experiencias progresivas que llevan a abrirse a una mayor realidad, tanto desde el punto de vista afectivo como cognitivo. La repercusión afectiva está particularmente ilustrada en el episodio de María Magdalena ante el sepulcro vacío (Jn 20,11-18). El sepulcro sin el cuerpo representa la pérdida de todo trazo y pista del pasado. La ausencia y la discontinuidad son absolutas. Por ello María no puede reconocer el nuevo modo de

existencia de Jesús. Su despertar se da a partir del momento en que escucha su nombre (Jn 20,16). El nombre es el núcleo irreductible de la persona que de pronto ha sido alcanzada por la presencia del Resucitado. La voz procede de fuera y de dentro a la vez, y ello rescata a la persona de su propio sepulcro y de su propio vacío, la inunda de sentido por cuanto acaba de suceder: la muerte transmutada en Vida. Pero el pasaje no acaba aquí, sino que muestra que el estado en el que se encuentra ahora Jesús no es la prolongación del estado en que se encontraba antes de morir. Hay una discontinuidad en la continuidad que no lleva hacia atrás, sino hacia adelante. Cuando María intenta agarrar esta manifestación, Jesús le dice: «No me retengas» (Jn 20,16). El nuevo estado de existencia del Resucitado no puede cosificarse, ni poseerse, ni puede uno detenerse en él. Es un dinamismo de apertura inacabable: «Todavía no he subido al Padre que es vuestro Padre. Vete donde mis hermanos y diles: subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (Jn 20,17). La experiencia alucinatoria comportaría una fijación que la detendría en un punto sin permitirle salir de él; la experiencia de resurrección, en cambio, inaugura un nuevo modo de existencia que está siempre por recorrer, por descubrir, en ese inagotable dinamismo del subir, el cual vuelve a aparecer en la experiencia de San Pablo (Flp 3,13-14), y que tres siglos más tarde será retomado por Gregorio de Nisa, con su mística del *epéktasis*, el «siempre hacia delante», «de comienzo en comienzo». [233]

Unos efectos semejantes, con un mayor subrayado sobre el carácter cognitivo, se recogen en el episodio de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35). Se hallan a la deriva, huyendo de Jerusalén, ante el temor de ser prendidos como Jesús o de enloquecer ante los síntomas que se están dando entre las mujeres, que dicen haber tenido apariciones de ángeles en lugar de haber encontrado el cadáver de Jesús (Lc 24,24). Se impone el principio de realidad. La reacción de los dos discípulos demuestra sensatez: se escapan porque no quieren ser víctimas ni de los poderosos ni de la histeria del grupo. En este camino por el que huyen les sale al encuentro una Presencia que no reconocen pero que transforma su comprensión de lo sucedido. Ellos sólo lo perciben a posteriori, después de un gesto: la fracción del pan, gesto que invierte su deriva: en lugar del temor, la entrega. Fue lo último que hizo Jesús mientras estuvo con ellos, revelándoles el sentido de lo que iba a pasar: la fecundidad de su muerte. La vida retenida es estéril, mientras que cuando es ofrecida se convierte en fuente de más vida y de sentido (Jn 12,24). Una Fuerza-Presencia, de pronto, llena de significado todos los acontecimientos. La experiencia que tuvieron, fuera como fuere, les curó de su regresión, les devolvió con los demás, les restituyó el impulso de vivir, de compartir y de irradiar el sentido que provenía de esa muerte y de ese modo de vivir de su Maestro.

La experiencia de Pentecostés vuelve a plantear las dudas que provoca todo *enthousiasmos*. En este caso se trata de una experiencia colectiva cuyos rasgos no están referidos a un Tú personal, sino a una irrupción de energía sagrada expresada con viento y fuego, dos rasgos hierofánicos que subrayan el carácter divino y descendente, frente al agua y la tierra, que tendrían un aspecto ascendente. Tal irrupción les hace pasar de

sentirse acorralados y mudos por el temor, a abrirse y retomar la palabra. El relato recoge la perplejidad y la vacilación de los que escucharon las palabras exaltadas de esos discípulos embriagados por lo divino:

> Se decían unos a otros: «¿Qué significa esto?». Otros, en cambio, decían riéndose: «¡Están borrachos!» (Hch 2,13).
>
> Las interpretaciones están abiertas. La experiencia de unos no obliga a otros. Depende de la disposición de cada uno el acoger, ignorar o rechazar la experiencia. Cada cual reacciona según su estado interior. Será Gamaliel quien dará el veredicto más sabio: «Desatendeos de estos hombres y dejadlos. Porque si esta idea o esta obra es de Dios, no conseguiréis destruirles. No sea que os encontréis luchando contra Dios» (Hch 5,38-39). Una vez más, el principio de realidad: por sus frutos serán conocidas las auténticas experiencias religiosas. Conviene mencionar aún un tercer tipo de experiencia revelatoria que tuvo la primera comunidad: la visionaria (Hch 10,9-16). Todavía no se habían planteado la posibilidad de incorporar a no-judíos a su grupo. En esta situación, estando Pedro en oración, vio descender un lienzo que se abrió ante sus ojos mostrándose lleno de animales cuya carne los judíos tenían prohibido comer, y escuchó una voz que le decía: «¡Come!». Ante la resistencia de Pedro, se le insiste: «Lo que Dios ha purificado no lo llames tú profano» (Hch 10,15). Y prosigue el texto: «Esto se repitió tres veces, e inmediatamente aquella cosa fue elevada hacia el cielo» (Hch 10,16). Estamos ante unas manifestaciones lejanas a nuestra sensibilidad pero cuyos efectos sobre Pedro y la comunidad fueron contundentes: a través de su mundo imaginario, la experiencia revelatoria les ayudó a ir creciendo, abriéndoles a una mayor alteridad, a una mayor capacidad de integrar lo que antes habían excluido.

5.2. Las voces de Muhammad

Ante la tradición islámica, la cuestión que se plantea es el origen de las voces que oía el Profeta. La tradición recogida en los *hadices* y en las primeras biografías cuenta que el mismo Muhammad se espantó de las voces que de pronto irrumpieron en él y temió estar volviéndose loco. Con todo, un *hadiz* dice que estos fenómenos no fueron tan repentinos, sino que él mismo había comentado que «durante los diez meses que precedieron a la primera revelación, mi sueño se vio atravesado por deslumbrantes resplandores comparables a los rayos del alba». [234] Aún así, su primer biógrafo relata que su reacción fue exclamar: «¡Ay de mí, poeta o poseído [...]. Iré a la cima de la montaña y me arrojaré abajo para poder matarme y lograr el descanso!». [235] Llegó hasta su mujer exclamando: «¡Arrópame, arrópame!», que es lo que había visto que hacían los adivinos y poetas extáticos (*kâhin*) que caían en trance en su época. Fue Jadîya, su mujer, la primera que confió en la autenticidad de su experiencia, diciéndole que su vida las hacía creíbles:

> Alláh no dejaría nunca que perdieras la mente. ¿No ves que tú respetas los lazos familiares, llevas la carga del débil, das limosna al pobre, honras al huésped y ayudas en las verdaderas desgracias? [236]

El principio de realidad, su comportamiento en la cotidianidad, es lo que autentifica el carácter de lo extraordinario; es ello lo que verifica si se trata de una distorsión de lo ordinario o si impulsa su amplificación y diafanización. Existen algunos testimonios presenciales de cómo se produjeron las primeras experiencias proféticas de Muhammad:

> He visto, en una jornada de mucho frío, descender sobre él la revelación y después separarse de él. Su rostro sudaba en abundancia [...]. La primera vez que la revelación se manifestó al enviado de Dios, fue con clara visión durante el sueño. Todas las visiones que tenía se parecían a la claridad del alba. Después tomó gusto por la soledad; se aislaba en la gruta de Hira y se daba a la devoción, esto es, a la adoración, antes de volver junto a su familia. Por ello tomaba provisiones, hasta que se le acababan y volvía a por ellas, hasta que se le dio a conocer la Verdad, mientras estaba en la cueva del Hira (*Hadiz* de Bokhari, XCVI,1-2).

Comparando las fuentes, tanto del Corán como de los *hadices*, no queda claro cómo ni en qué estado recibía estas voces. Ya hemos indicado que sólo la primera experiencia, la tenida en la Noche del Destino, conoce varias versiones: en unos textos se dice sucedió estando en vigilia; en otros, que fue durante el sueño; en unos textos se habla de que se produjo un estallido de luz; en otros, que esta luz adquirió la forma de un ser angélico que después identificó como Gabriel; en otras versiones se dice que oyó voces muy concretas; en otras, que se le mostraron letras del Libro Primordial, etcétera. Lo importante de todo ello es el carácter numinoso de la experiencia y el cambio radical que supuso para el rumbo de su vida. A pesar de ello, Muhammad era capaz en ocasiones de ponerla en duda. [237] Estas vacilaciones y la turbación que le provocaba tener que afrontar las sospechas de los demás sobre la autenticidad de su revelación [238] son elementos de discernimiento a su favor, ya que se mostraba capaz de ponerse a sí mismo en cuestión. En alguna ocasión, cuando Muhammad dudaba de lo que recibía, se le remite a que lea lo que ha sido revelado («descendido») antes que a él:

> Si tienes duda de lo que te hemos hecho descender, interroga a quienes antes que tú leían el Libro. La verdad procedente de tu Señor te ha llegado. ¡No estés entre los escépticos! (Corán 10,94) [239]

Esta apertura a la alteridad es también un criterio favorable de discernimiento. Otro de los pasajes del Corán que mejor testifican sobre la veracidad de su experiencia es aquel en que es corregido por el mal comportamiento que ha tenido con un ciego, al haberle ignorado mientras conversaba con los magnates de La Meca. Es reprendido por sus voces:

> Te preocupas de quien se enriquece mientras que te desentiendes de quien, apresurado y temiendo a Dios, busca instrucción y purificarse (Corán 80,5-10).

Tales palabras pueden ser consideradas como *recibidas* en la medida en que abren a Muhammad más allá de los criterios de su ego. La *voz* que le llega desde la otra dimensión le invita a darse, a ir más allá de los convencionalismos sociales y de sus intereses personales. No haber censurado este pasaje dice mucho en favor de la honestidad de Muhammad y de sus seguidores, ya que no oculta que el Profeta también tenía que aprender:

> Es una instrucción para que la recuerde quien quiera recordarla, contenida en hojas veneradas, sublimes, puras, copiadas por la mano de escribas nobles y puros (Corán 80,11-16).

Todo ello muestra la coherencia de la experiencia de Muhammad, así como del texto del Corán que la transmite. No idealiza la experiencia ni a la persona, sino que recoge el proceso y el aprendizaje de un hombre que de pronto —y también progresivamente— fue tomado por lo divino, enlazando con la experiencia místico-profética de la humanidad. La verosimilitud de lo que vivió viene dada por los rasgos que encontramos, que no son enajenantes sino que despliegan una mayor humanidad: se dio en él un mayor autoconocimiento, una progresiva apertura a la alteridad y una capacidad de incidir en la realidad, transformándola en favor de la vida, como fue la fundación de una identidad religiosa y política.

5.3. El mundo escindido de Mani

Si bien estos ejemplos de experiencias revelatorias estructurantes son avalados por la verisimilitud de su coherencia, son menos claros otros episodios de la historia de las religiones. Entre ellos destaca el personaje enigmático de Mani (216-277 d.C.), fundador del maniqueísmo. En él encontramos un ejemplo de la dificultad para discernir los límites entre la experiencia religiosa o revelatoria auténtica y la alucinación. La figura de Mani resulta tan atrayente como perturbadora, porque contiene rasgos extremos de luz y de tinieblas, como su propia doctrina. [240] Nacido en el norte de Babilonia, la mayor parte de su vida trascurrió en Persia, donde fue protegido durante treinta años por el rey Sapur I. Al sucederle su hijo, cayó en desgracia porque Bahrâm I cambió su política frente a las religiones extranjeras. Mani murió después de ser torturado durante veintiséis días. [241] La fecha de su primera revelación está especificada en los escritos maniqueos: el 14 de nisán de 539 (7 de abril del año 228), cuando Mani tenía 12 años, fue visitado por un ser de luz. Doce años más tarde —nótese el simbolismo de los años— se le comunicó la revelación definitiva y recibió la misión de ser el Nuevo Profeta de la humanidad y de fundar una religión universal que, según él estaba convencido, aboliría las anteriores. Organizó una Iglesia y toda una estrategia de misión. Aunque su doctrina se relaciona con

el gnosticismo, su mensaje no tiene nada de esotérico. Pretende ser, más bien, una síntesis y una difusión de las religiones precedentes: el judaísmo, el zoroastrismo, el buddhismo y el cristianismo. Él se considera el Paráclito anunciado por Jesús (cf. Jn 16,8-11), identidad que se le atribuirá a Muhammad cuatro siglos más tarde. Y como Muhammad hará también (Corán 33,40), Mani se presenta a sí mismo como el último revelador y sello de los profetas. Para Mani, el fracaso de Zarathustra, Jesús y Buddha se debe a que no se preocuparon por escribir los textos de su revelación. Por ello Mani se esforzó por redactar él mismo sus Escrituras, constituyendo un canon de siete libros: *Evangelio*, *Tesoro, Misterios, Leyendas, Gigantes*, *Cartas* e *Himnos y Oraciones*. Su doctrina consiste en una gnosis dualista en la que se postula la existencia de una lucha entre dos principios eternamente contrapuestos: la Luz y las Tinieblas. La influencia del zoroastrismo es clara, pero el maniqueísmo radicaliza todavía más los opuestos, hasta el punto de que rechaza todo lo que está relacionado con lo corporal (sexualidad, alimentación, comodidad, etcétera), y reproduce un dualismo en el interior de la comunidad, entre los *elegidos* y los *oyentes*, de forma que éstos estaban al servicio de aquéllos, lo cual dio pie a todo tipo de abusos y sumisiones.

En el *Kephalaion 1*, una introducción a su credo, encontramos el siguiente texto:

> El Paráclito viviente ha descendido a mí y ha hablado conmigo. Me ha revelado el mismo misterio oculto a los mundos y a las generaciones, el misterio de las profundidades y de las alturas. Me ha revelado de la Luz y de las Tinieblas, el misterio, el misterio de la lucha, de la guerra, de la gran guerra contra las Tinieblas. También me ha revelado cómo [...] se han combinado la Luz y las Tinieblas y cómo fue creado este mundo [...]. Todo lo que ha pasado y todo lo que ha de pasar me ha sido revelado por el Paráclito. [242]

Llama la atención la insistencia con que se presenta a sí mismo como el depositario de la revelación. Desde muchos puntos de vista, esta continua autorreferencia pone en alerta. Contrasta con las sanas dudas que Muhammad mostró tener sobre sí mismo. El hecho de que considere que todas las revelaciones anteriores convergen en él tampoco es muy buen signo. Ya hemos mencionado el complejo mesiánico entre los trastornos psicológicos. La lucha entre el bien y el mal elevada a categoría ontológica también se puede leer plausiblemente como una proyección de sus conflictos esquizoides. Sin embargo, no sería justo reducir toda su experiencia a una patología. Su capacidad de organización y la persistencia del maniqueísmo durante siglos muestran que tocó algún punto nuclear de la realidad. El maniqueísmo pervivió varios siglos y se extendió desde el Mediterráneo occidental hasta China, donde sobrevivieron algunos reductos hasta el s. XVII. En Europa, diversos movimientos medievales, como los cátaros, los paulicianos y los bogomilitas, continuaron inspirándose en la doctrina dualista de Mani. Queda por estudiar si el carácter marginal de estos grupos se debe a que eran instancias incómodas para el poder religioso establecido o más bien a que la doctrina que profesaban ya les

hacía situarse en una visión sesgada de la realidad que los automarginaba. Su dificultad para aceptar el principio de alteridad respecto a los que no formaban parte del propio grupo, así como el rechazo de las partes conflictivas de uno mismo y del mundo son síntomas enfermizos de una visión escindida y acorralada de la realidad.

Estamos situados, pues, ante un terreno difícil, donde lo más sublime se puede confundir con lo más perverso, lo más luminoso con lo más oscuro. En último término, el criterio de discernimiento no sólo remite al principio de realidad al que nos venimos refiriendo, sino también al principio de santidad.

7
Revelación y estado de transparencia

En una ocasión un discípulo preguntó a su Maestro:
—Señor, en otro tiempo hubo muchas personas
que vieron a Dios, ¿por qué hoy no las hay?
—Porque no hay nadie que sea capaz de humillarse
tanto —respondió el Rabino.

De la tradición hasídica

La revelación se da desde la transparencia y para la transparencia. Lo que está en juego es la apertura a una existencia cada vez más diáfana, el crecimiento hacia una comprensión de la realidad cada vez menos devoradora y autocentrada para alcanzar regiones de mayor gratuidad, donación y plenitud. Hacia ello conducen las religiones y es lo que tratan de preservar al recordar la pureza de sus orígenes y al ofrecer medios para que los cultive cada generación. A lo largo de los capítulos anteriores se han configurado unos criterios para discernir los rasgos de una auténtica revelación: si contribuye al desenvolvimiento de la realidad, en un proceso de adentramiento en lo divino, en lo humano y en lo cósmico cada vez más integrador. Ello supone que tanto los sujetos individuales —cada creyente en particular— como los colectivos —los grupos religiosos —, a la vez que crecen en autoconocimiento, avanzan en la capacidad de relativizarse a sí mismos, percibiéndose como receptáculos de trascendencia, comprometiéndose con sus semejantes y aumentando la capacidad de celebrar la aparición de las cosas en su espacio-temporalidad.

1. Los verdaderos y los falsos profetas

> «Cuidado con los falsos profetas, ésos que se acercan con piel de oveja pero por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los reconoceréis» (Mt 7,15-16). Con todo lo que hemos dicho estamos en condiciones de discernir la fiabilidad y calidad de los diversos mensajes revelatorios, tanto los del pasado como el del presente y futuro de la humanidad.

Repito que el criterio universal para identificar estos frutos es sumamente simple, aunque sea complejo aplicarlo en cada caso. Podemos decir que se da un modo u otro de acontecimiento o dinamismo revelatorio si se produce un descentramiento del ego —tanto personal como comunitario— hacia el reconocimiento del Misterio, el respeto por la alteridad y la incidencia en el mundo. Ello supone un impulso de trascendimiento en un movimiento de vaciamiento, servicio y olvido de sí mismo, tanto por parte de la persona que hace de mediación como de los que la siguen. En la medida en que se dan estos rasgos, nos hallamos ante caminos fiables de *revelación*. Por el contrario, allí donde las personas se van llenando de poder, de estrategias de absorción, de anulación de la propia personalidad y de la ajena, encerrándose en sí mismas o en el propio grupo, se dan los rasgos de un mensaje perverso, ya sea consciente o inconscientemente elaborado.

Esta cuestión se plantea en la tradición bíblica en torno a la identificación de los verdaderos y los falsos profetas. En la tradición hindú, coincide con el discernimiento para distinguir los gurús auténticos de los impostores. Los criterios elementales que se encuentran en la Biblia son: que el mediador de una profecía no puede ser actor de adulterios, borracheras ni mentiras; que no tenga disposición para el soborno ni haga alianzas con el poder; que no sea irreverente ni practique la magia o propague sueños engañosos; que no fomente un fácil optimismo; que no haga exhibición de trances o poderes parapsicológicos; que no tenga deseos de profetizar y cuyas profecías sean verificables. [243] Estos criterios se pueden aplicar a las demás religiones y a cualquiera que se presente como maestro de una vía espiritual. Los falsos profetas han surgido y surgen en todos los tiempos y lugares cuando el carisma personal no va acompañado por la contención de los instintos primarios (agresividad y sexualidad); cuando se mezcla con la vanidad y la presunción; cuando se cae en la adulación a los poderosos o al pueblo; todo lo cual conduce no sólo al engaño sino al autoengaño, al confundir el propio deseo con el designio de Dios.

Los falsos profetas empezaron a proliferar en Israel a partir del s. IX a.C. por diversas causas. La inmediata fue la persecución que padecieron por parte de la reina Jezabel, que los detestaba (1 Re 19,10; 2 Re 9,7). No todos fueron capaces de soportar la prueba y pactaron con el poder. Por otro lado, la creciente importancia concedida a la tradición los convertía en repetidores de ideas antiguas, sin capacidad para prestar

atención a Dios ni a los acontecimientos. En la mayoría de estos casos no se trataba de una falsedad inconsciente, sino de una suplantación, de una apropiación del carisma profético. En el Deuteronomio, los falsos profetas son sancionados con la pena de muerte (13,1-6); sin embargo, prescindiendo del episodio de Elías en el Monte Carmelo contra los sacerdotes de Baal (1 Re 18,19s) y de la matanza realizada por Jehú (2 Re 9-10) por razones más políticas que religiosas, no se conocen más casos de la aplicación de esa ley. Son más bien los verdaderos profetas los que mueren: Zacarías, Miqueas, Juan Bautista y Jesús.

> El episodio de Elías enfrentado a los sacerdotes de Baal requiere alguna aclaración. Lo que allí está en juego no es un discernimiento sobre la veracidad del carisma profético sino una apología del *Dios* de Israel frente al *dios* de los cananeos. El episodio pone en ridículo el culto a Baal, dios benéfico de las tormentas portadoras de lluvia.

En el panteón ugarítico, estaba contrapuesto a Yammu, deidad maléfica de las tempestades del mar y de las inundaciones. Ambos eran hijos de *El*, el Dios supremo, que se representaba por medio de un toro. Los habitantes de Ugarit lloraban la muerte de Baal durante la estación seca y celebraban su resurrección cuando comenzaba la estación de las lluvias. [244] El texto bíblico pone de relieve la impotencia de los sacerdotes ugaríticos para poner fin a una sequía que se estaba alargando peligrosamente. Elías los reta para demostrar quién invoca al Dios verdadero. Para ello convoca en la cima del Carmelo a trescientos sacerdotes de Baal y los conmina a preparar una ofrenda a su dios, de forma que logren hacer brotar fuego del altar por medio de sus ritos y oraciones. Los rituales sangrientos y frenéticos de los sacerdotes (1 Re 18,28) se muestran estériles frente a la sobria oración de Elías, que consigue encender la hoguera y consumir la ofrenda dedicada a Yahvéh. Tras exterminar a todos los sacerdotes de Baal llega la primera tormenta (1 Re 18,41-46). Brutal episodio que no deja lugar a dudas sobre desde qué perspectiva religiosa ha sido escrito. Con todo, frente a la tentación de que Elías pudiera sentirse omnipotente, el relato prosigue con un capítulo en el que el profeta se siente débil y abrumado. El texto deja claro que el poder de Elías sólo viene de Dios, un poder que, a pesar de lo sucedido, no arrolla como los huracanes, los terremotos o las lluvias de fuego, sino que es suave como una brisa (1 Re 19,12). En este episodio hay una intención apologética que no permite situar con justeza los diversos elementos que están en juego. La necesidad de afirmar la autenticidad del Dios de Israel frente al dios Baal no permite acercarnos a la experiencia profética cananea. Las manifestaciones extáticas de los profetas también fueron conocidas en Israel, tal como lo da a entender el libro de los Números (11,24-25).

El conflicto interno con los falsos profetas se encuentra propiamente mencionado tres capítulos después del episodio sobre Elías y los sacerdotes de Baal, en el libro de los Reyes, donde los falsos profetas se hallan enfrentados a Miqueas ben Yimlá, quien no

desea adular las ambiciones del rey Ajab (1Re 22). El conflicto aparece también en Oseas (6,5), Isaías (28,7), Miqueas (3,5.11), Jeremías (23,9-40 y caps. 27-29) y Ezequiel (13,2s; 14,9). [245] Entre todos ellos, es particularmente significativo el enfrentamiento entre Jeremías y Ananías. [246] Sobre Israel se cernía la amenaza del imperio babilónico. Ya había sido deportado el rey de Judá con muchos nobles y parte de la población. Jeremías recibe la revelación de que no deben luchar ni ser altivos ni provocadores ante los invasores, sino adaptarse a esta situación que durará setenta años:

> Edificad casas [en tierra de la deportación] y habitadlas; plantad huertos y comed su fruto; tomad mujeres y engendrad hijos e hijas; casad a vuestros hijos [...]; prosperad allí y no disminuyáis; procurad el bien de la ciudad donde os han deportado y orad por ella a Yahvéh, porque su bien será el vuestro (Jr 29,5-7).

Frente a esto, otros tenidos por profetas anunciaban la vuelta inminente de los deportados y propagaban una actitud arrogante frente a los invasores. Jeremías proclama con claridad:

> Así dice el Yahvéh Sebaot, el Dios de Israel: Que no os engañen los profetas que hay entre vosotros ni los adivinos, y no hagáis caso de vuestros soñadores que sueñan por cuenta propia, porque os profetizan falsamente en mi Nombre. Yo no los he enviado —Oráculo de Yahvéh (Jr 29,8-9).

Para comunicar este mensaje, que no había sido escuchado por el rey deportado, Jeremías aparece por las calles de Jerusalén con un yugo de madera sobre el cuello. Ananías, profeta del templo, anuncia, en cambio, que los babilonios serán vencidos y que en menos de dos años regresarán los deportados. Cuando Jeremías se presenta con el yugo, Ananías lo rompe ante la mofa de todos. Jeremías se retira ridiculizado sin saber qué responder, pero el texto narra que recibe una palabra del Señor que le hace presentarse con un implacable yugo de hierro:

> —Ve a decirle a Ananías: Así dice el Señor: tú has roto un yugo de madera, yo lo sustituiré por un yugo de hierro. Pues así dice el Señor de los ejércitos, Dios de Israel: Yugo de hierro pondré en el cuello de todas estas naciones, para que sean vasallos de Nabucodonosor, y hasta las fieras agrestes le daré como vasallos.
>
> El profeta Jeremías dijo al profeta Ananías:
>
> —Escúchame, Ananías: El Señor no te ha enviado, y tú induces a este pueblo a una falsa confianza. Por eso, así dice el Señor: Yo te echaré de la superficie de la tierra. Este año morirás, por haber predicado rebelión contra tu Señor (Jr 28,13-16).

Nótese que la experiencia profética no consiste en pensar una respuesta, sino en

recibir interiormente la irrupción de una claridad que sorprende al mismo profeta.

Lo que plantea este pasaje es el modo de comprender la identidad, judía en este caso. La reacción espontánea y la mayoritaria es justificar una autoafirmación altiva ante la ofensa y amenaza de una invasión extranjera. Se considera legítimo reaccionar con arrogancia, dejarse llevar por el instinto de supervivencia, en lugar de actuar con serenidad, humildad y confianza, tratando de confraternizar, tal como expresa el mensaje de Jeremías: «Procurad el bien de la ciudad donde os han deportado y orad por ella a Yahvéh, porque su bien será el vuestro» (Jr 29,7). El falso profeta atiza el instinto primario de autodefensa que justifica responder con ofensas, mientras que Jeremías, como transmisor de una palabra que trasciende la visceralidad y el reino de la necesidad, apela a otro modo de comprender la identidad de su pueblo. Jeremías no anuncia lo que le apetece o lo que va a agradar a la mayoría o al poder establecido, sino que transmite lo que «le es comunicado», sin adulaciones ni autocomplacencias. De aquí la incomodidad de los profetas auténticos, así como de todo mensaje revelatorio verdadero, porque se eleva por encima de la inmediatez. A los humanos nos cuesta soportar la verdad: que no seamos los únicos, que nuestra autoafirmación haya de convivir con la de otros. Por ello, el profeta es un ser incómodo y solitario, marginado a causa de su autenticidad (cf. Mt 5,11-12).

Además de estos criterios, en la Biblia aparece otro elemento para discernir los verdaderos de los falsos profetas que, en principio, parecería todavía más evidente:

> Tal vez digas en tu corazón: —¿Cómo sabremos si una palabra no la ha dicho Dios? Si un profeta habla en nombre de Yahvéh, y lo que dice queda sin efecto y no se cumple, es que Yahvéh no ha dicho tal palabra; el profeta ha hablado por presunción; no le tengas miedo (Dt 18,21-22). [247]

Este criterio parece obvio: que se cumpla lo que ha sido profetizado, que tenga una incidencia efectiva en la realidad. Sin embargo, este criterio no es tan claro. Por un lado, porque muchas de las profecías no son fáciles de verificar, ya que con frecuencia tienen un carácter alegórico o unos plazos cronológicos abiertos a diversas interpretaciones. Por otro lado, el cumplimiento de una predicción puede tener un carácter perverso, ya que puede convertirse en una hipnótica herramienta de poder y de seducción. Todo lo que sea traspasar las coordenadas de nuestra finitud atrae a los humanos. Con la predicción puede dañarse algo sagrado: la libertad del ser humano. La anticipación coarta la libertad, y sin ella se cancela lo humano. Los plazos cerrados subyugan y acaban convirtiéndose en impaciencias o manipulaciones del visionario que tal vez percibe *algo*, pero que lo reduce a su parcial punto de vista. De aquí la tentación y los extravíos de todos los movimientos milenaristas, que no respetan los lentos procesos de la historia ni el desvelamiento libre del corazón humano.

Lo propio de los profetas no es predecir el futuro, sino señalar el absoluto de Dios

frente a las veleidades humanas. *Nabí*, en hebreo, no queda claro si es un término que tiene un sentido activo, «el que llama», o pasivo, «el que es llamado por Dios». En cualquier caso, el profeta no se elige a sí mismo, sino que es elegido. Por otro lado, lo que distingue al profeta de los demás hombres religiosos es que su revelación no se limita a la percepción, ni a la aceptación, ni a la interpretación. Exige la transmisión. En definitiva, «lo que caracteriza a la profecía entre los demás modos de revelación es que, superando el marco de la comunión personal, la experiencia profética atraviesa al hombre para darse a los demás». [248] Cuando tratan de hablar de su vivencia, tienen la conciencia de ser meros instrumentos a través de los cuales lo infinito intenta penetrar en lo finito y la eternidad procura abrirse camino en el tiempo. El profeta es consciente de que el conocimiento le da poder, pero también sabe que ese poder no lo puede utilizar en beneficio propio; es más, sabe que ese poder le desposee y que ese conocimiento, esa lucidez, le deja a la intemperie ante Dios y ante la comunidad para la cual se le ha otorgado *ver* y *saber*.

2. Experiencia revelatoria y santidad

Todo ello nos lleva a abordar algo fundamental en la experiencia religiosa de la humanidad: la revelación está ligada al estado de transparencia del mediador que la transmite. Por esa intrínseca relación que se establece entre la fuente, el contenido y el mediador, el signo que garantiza el mensaje revelatorio es la transformación que se opera en quien es su pasaje. Si bien es cierto que se han dado muchas irrupciones de lo divino en estado de opacidad, las experiencias revelatorias han marcado un punto de inflexión, respecto al estado o modo de vida precedente, en quien la recibe o *padece*. Todas las tradiciones espirituales convienen en este punto: la realidad trascendente es gratuita, pero no arbitraria.

Esto ya está presente en las religiones aborígenes, en las que la credibilidad y el impacto del mensaje revelado que procede del chamán están en relación con la calidad de su existencia. Hemos mencionado el caso de Alce Negro, cuya densidad espiritual y entrega a su pueblo fueron proporcionales a la radicalidad y la trascendencia de sus experiencias visionarias. Al comenzar la narración de su vida declaró:

> Te contaré la historia de mi vida. Si fuera sólo la historia de mi vida creo que no te la diría, pues ¿qué es un hombre para que dé tanta importancia a sus inviernos, aunque le encorven como una recia nevada? Muchos otros vivieron y muchos vivirán para ser hierba en las colinas. [...] Ahora que oteo los acontecimientos de mi vida como desde una cumbre solitaria, sé que fueron la historia de una visión poderosa que se concedió a un hombre demasiado endeble para utilizarla [...]. La visión conserva su verdad y su poder, porque se trata de cosas del espíritu, y los hombres se extravían a causa de la oscuridad de sus ojos. [249]

Cuanto más se pertenece a la Verdad, mayor es la autodespertenencia. Tal despertenencia es la santidad, el progresivo vaciamiento de sí que permite ser habitado por la diafanía de lo Real. Porque Dios, el Ser cuya esencia es darse, es percibido en la medida en que uno se va dando en Su darse. Ese mutuo entregarse engendra con-na[o]cimiento, revelación. [250] Este conocimiento en el que se con-nace requiere un trabajo continuo de transparentación para que pueda ser, no sólo recibido, sino también interpretado y aplicado correctamente en la realidad ordinaria. La conversión del corazón, la disposición a acoger, a recibir, a dejarse interpelar y transformar son esenciales para poder reconocer la revelación. La santidad es su garantía porque elimina los intereses egoicos que distorsionan su contenido. Ello está expresado de múltiples maneras en todas las tradiciones religiosas.

En el *Bhagavad Gita* se distinguen cinco tipos de hombres: los que viven atrapados en sus propios deseos, lo cual les oscurece la visión y se extravían; el afligido, que actúa

con justicia y que ama la verdad; el que busca con sinceridad; el auténtico buscador del conocimiento y el que ha sido iluminado y dotado de visión. Las personas del primer tipo se pierden por múltiples caminos (BG VII,20); las demás llegan a Dios aunque lo identifiquen con formas inferiores (BG VII,24):

> Mi gloria no la ven todos, pues estoy escondido detrás de mi misterioso velo. Engañados por mi apariencia, la gente no me reconoce (BG VII,25).

Sólo el que ha alcanzado la iluminación vive en la unidad y en el Uno (BG VII,17). La iluminación se alcanza mediante la extinción de los deseos que suprime la opacidad del yo y mediante la entrega:

> Sólo los hombres que me ofrecen su amor obtienen la gracia de poder verme a través de la visión espiritual. Sólo por amor pueden recibir mi conocimiento. Yo sólo me revelo a aquellos que vienen a Mí con humildad y con amor en sus corazones, deseando sinceramente conocer la Verdad (BG XI,54).

Antes ha dicho:

> Ni la recitación de los *Vedas*, ni la vida de austeridad, ni las limosnas a los pobres, ni los rituales ni las ofrendas pueden revelar Mi visión, que tú, por mi infinita gracia, has obtenido (BG XI,53).

Esta gracia que se recibe es lo que hace posible el estado de transparencia. En otro pasaje del *Mahabharata* se menciona el hecho de que lo que salva no es el conocimiento externo de las Escrituras sino su encarnación en la propia vida. Así está expresado en el siguiente relato:

> Los príncipes Pandavas, destronados por sus adversarios, se encontraban en el exilio.
>
> El más joven de los hermanos fue en busca de agua. Llegó a un lago cristalino, pero al acercarse y agacharse para beber, escuchó una voz que le dijo:
>
> —¡Detente! Sólo podrás beber del agua de este lago si antes contestas a mis preguntas.
>
> El joven no lo hizo. Bebió y murió. Al ver los demás hermanos que no volvía, fueron a buscarlo uno tras otro. Encontraron el lago, oyeron la voz pero ninguno contestó; bebieron y murieron uno tras otro. Finalmente llegó el último hermano. Éste sí accedió a responder.
>
> —¿Cuál es el camino que lleva al cielo?, preguntó la voz que salía de la boca de un cráneo.

—La Veracidad.

—¿Cómo se puede encontrar la felicidad? —Mediante la recta conducta.

—¿De qué se debe uno escapar para evitar el sufrimiento? —De la propia mente.

—¿Cuándo un hombre es amado? —Cuando no tiene animadversión.

—¿De entre todas las cosas sorprendentes del mundo, cuál es la más chocante? —Que mientras uno ve que todo el mundo muere, nadie piensa que también él morirá.

—¿Por qué camino se accede a la Verdad inmutable (*dharma*)? —No por medio de argumentos, ni siquiera por medio de muchas Escrituras Sagradas ni muchas doctrinas, sino *siguiendo el camino de los santos*.

La voz quedó satisfecha con sus respuestas, y dejó que el último hermano bebiera del agua del lago y todos los demás recobraran la vida. [251]

Los simbolismos son claros: el lago es la vida misma, que contiene el agua que sacia la sed permanente de existir. Pero no cualquier modo de beber es adecuado. Hay modos de vivir que matan. La calavera que habla representa la fugacidad de la existencia. La última respuesta nos da la clave: «Seguir el camino de los santos» es el medio supremo para llegar al conocimiento del *dharma*, mejor que las Escrituras y la doctrina. La santidad es vía de revelación y de salvación, esto es, de plenitud. Y, ¿qué es la santidad sino ese modo de ser humano que es plena y continua receptividad de la Realidad más pura que convierte la propia existencia en ofrenda para los demás? La figura de Gandhi es exponente de este camino de los santos que vale la pena seguir. Fue receptáculo de una voz interior que le abría paso, resultado de un intenso trabajo interno de transparentación:

En el mundo ha habido siempre seres humanos que han asegurado hablar en nombre de la Voz interior. Y sus actividades no han hecho ningún daño al mundo. Antes de ser capaces de poder escuchar esa Voz, hay que pasar por un largo y muy severo aprendizaje y, cuando es la Voz interior la que habla, es inconfundible. [252]

Él mismo aclara que no se trata de nada mágico ni tampoco tan extraordinario. Consiste en una experiencia que a veces se da y que es verificable por sus efectos transformadores, resultado de una implacable purificación interior:

Cuando afirmo que he escuchado la voz de Dios, no estoy diciendo nada nuevo. Lamentablemente, sólo conozco una manera de demostrar esa afirmación: a través de los resultados. Pero Él da a su siervo voluntario el poder de pasar las pruebas

> más difíciles. He sido un esclavo voluntario del Amo más exigente durante más de medio siglo. La voz de Dios se ha hecho cada vez más audible a medida que los años han ido pasando. Dios nunca me ha abandonado, ni siquiera en los momentos más oscuros. Dios me ha salvado muchas veces de mí mismo y no me ha dejado ni una pizca de independencia. Cuanto mayor ha sido mi entrega a Dios, tanto mayor ha sido mi alegría. [253]

Gandhi identifica la trascendencia divina de esta voz con la inmanencia de la conciencia, mostrando que su experiencia religiosa había alcanzado una madurez capaz de integrar el paradigma teísta con el oceánico, el devocional-relacional (*bháktico*) con el gnóstico (*jñana*):

> Para mí, la voz de Dios, de la conciencia, de la verdad, la Voz interior o «la silenciosa y suave Voz» significan una única e idéntica cosa. No he visto a Dios bajo ninguna forma, y nunca lo he intentado, pues siempre he creído que Dios no tiene forma. Pero una vez oí algo así como una voz lejana y, sin embargo, bastante cercana. Era tan inconfundible como una voz humana que me hablaba claramente y era irresistible. En el momento en que la escuché no estaba soñando. La escucha de la Voz estuvo precedida por una lucha terrible dentro de mí. De pronto, la Voz me habló. Escuché, me cercioré de que era la Voz, y la lucha cesó. Me quedé en paz. Y tomé la determinación de ayunar periódicamente en recuerdo de aquel día y aquella hora. La alegría me invadió. Sucedió entre las once y las doce de la noche. Me sentí renovado (1933). [254]

Sin contención del propio mundo interno no hay iluminación, sólo prolongación y repetición de las propias voces y neurosis. Lo hemos visto en los tres modelos revelatorios: en la práctica chamánica de las tradiciones aborígenes, en las teofanías bíblicas, neotestamentarias y coránicas, y en las tradiciones oceánicas. Todas ellas, a la vez que ofrecen caminos de interiorización, son exigentes en el compromiso ético. Sólo cuando el ego se ha despojado de sus propios ruidos puede recibir ráfagas de lo divino, que está tanto fuera como dentro del ser humano, comunicándose y dándose sin cesar.

La disposición a esta plena receptividad es lo que Jesús expresaba en categorías de pobreza, de pequeñez y de filiación:

> Te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra,
> porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos
> y las has revelado a los pequeños.
> Sí, Padre, así lo has querido.
> Todo me ha sido entregado por mi Padre
> y nadie conoce al Hijo sino el Padre
> y nadie conoce al Padre sino el Hijo
> y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11,25-27).

Para conocer al Hijo hay que hacerse hijo, disponerse a dejarse configurar con un abandono total. No desear nada, no esperar nada, sólo entregarse y dejar que se corra el velo. Del mismo modo, *los cánticos del Siervo de Yahvéh* sólo pueden ser comprendidos desde la misma apertura de corazón con que se describe al Siervo. Habiendo alcanzado el extremo del anonadamiento, se convierte en pasaje de revelación:

> Mi Siervo prosperará, será enaltecido, levantado y ensalzado.
> Muchos se asombrarán, pues, de tan desfigurado que estaba,
> no tenía aspecto humano;
> muchos se admirarán, ante él cerrarán la boca los reyes.
> Verán lo que nunca se les contó
> y reconocerán cosas que nunca oyeron.
> ¿Quién creerá nuestra noticia?
> ¿A quién se reveló el brazo del Señor? (Is 52,13-53,1).

La revelación proviene de la contemplación desarmada ante el Ser absolutamente indefenso:

> Por las fatigas de su alma verá la luz y se saciará.
> Por su conocimiento justificará a muchos (Is 53,11).

En el pasaje de Emaús (Lc 24,13-32), los discípulos no pueden entender las Escrituras porque se resisten a morir. Sólo bajo la luz del Resucitado pueden comprenderlas, cuando son conducidos a través de la pérdida de sus expectativas. Sus intereses inconscientes les hacen de pantalla y les ciegan: «Jesús fue un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo [...]; nosotros esperábamos que sería él quien iba a liberar a Israel» (Lc 24,19.21). La Pascua supone una ruptura de nivel. Las Escrituras, como la vida, tienen diversas capas de comprensión, que se van desvelando a medida que se da el propio desprendimiento.

> Oiréis pero no entenderéis,
> Miraréis pero no veréis.
> Porque se ha embotado el corazón de este pueblo;
> Sus oídos se han endurecido y sus ojos se han cerrado (Is 6,9-10).

Palabras de Isaías que retoma Jesús (Mt 13,14-15) no sólo porque están en la misma tradición sino porque se trata de la misma experiencia: vemos con el ojo interior, vemos la luz en su Luz (Sal 36,10). En función de nuestro estado de transparencia se torna transparente la realidad. No hay otro velo que el del corazón. Por ello son felices los limpios de corazón, porque ven a Dios en todas las cosas (Mt 5,8).

Lo mismo expresa el Corán una y otra vez: es la apertura de corazón lo que pide:

> Creed lo que he revelado a Muhammad corroborando las revelaciones que tenéis [...]. No disfracéis la verdad con lo falso ni ocultéis la verdad, pues vosotros sabéis [...]. Pedid auxilio a la paciencia y a la oración. Esto es excesivo, excepto para los humildes que piensan en que encontrarán a su Señor y volverán a Él (Corán 2,41-46). [255]

Cuando el corazón está abierto, los textos del Corán «resultan claros y evidentes, hasta el punto de que se encuentran inscritos en el propio corazón» (Corán 29,49).

Sin morir a lo anterior, no hay revelación de lo nuevo, sino incesante repetición de lo antiguo. Hay experiencia de descuartizamiento en la tradición chamánica; extinción (*fanâ*) en el camino sufí; Gran Muerte en la tradición del buddhismo zen; experiencia pascual en el cristianismo, etcétera. Sin pasar por tal muerte no hay acceso al estado de iluminación. Una iluminación que no es meramente cognitiva, sino integral, que toma a la totalidad de la persona y la sitúa de un modo nuevo ante sí misma, ante el mundo y las personas. Del mismo modo se expresa en el taoísmo:

> El que se da al estudio, aumenta de día en día.
> El que se consagra al Tao, disminuye de día en día.
>
> Disminuye y sigue disminuyendo para llegar a no-actuar más.
> Por el no-actuar no hay nada que no se haga.
>
> Es por el no-hacer que se gana el universo.
> Aquel que quiere hacer no puede ganar el universo. [256]

Este disminuir, este no-actuar y no-hacer son las muertes necesarias a un modo de querer saber, querer actuar y querer hacer que son obstáculo para el verdadero hacer y comprender, más allá de si la revelación es concebida según el modelo mítico, teísta o inmanentista, porque en todos ellos se opera la misma transformación interior. [257]

3. La interiorización del contenido revelatorio

Lo propio de la experiencia revelatoria es que, siendo una anticipación de plenitud, pone en movimiento hacia ella, de modo que la exterioridad de las prácticas ascéticas, así como el contenido revelatorio, se van internalizando. La naturaleza puntual de la experiencia o el carácter extrinsecista del mensaje van configurando desde dentro a la persona que los ha recibido. Tal es el dinamismo de los relatos bíblicos: el Moisés que había sido llamado mediante una zarza que ardía sin consumirse desciende resplandeciendo del Sinaí con las Tablas de la Ley. Así se expresa al final del libro del Éxodo: «No sabía que la piel de su rostro se había vuelto radiante por haber hablado con Él» (Éx 34,29). El contenido de la revelación ya no es algo externo, escrito en unas tablas de piedra, material incandescente preservado en el Arca de la Alianza, sino que ha sido inscrito en el rostro mismo de Moisés. El proceso de interiorización de la Ley por parte de Moisés se extiende al pueblo de Israel en el libro de Jeremías:

> Pondré mi Ley en su interior
> y la grabaré sobre sus corazones.
> Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo (Jr 31,33).

En la fe judía, Israel se convierte en la encarnación de la Alianza, en el signo visible de la presencia de Dios en el mundo (Is 49.60). De ahí su responsabilidad: vivir en santidad es su misión, para testimoniar la santidad de Dios y despertar en los demás pueblos el deseo de Dios.

Pablo retomará la imagen del velo con que se cubría Moisés (Éx 34,33-35) para expresar la nueva revelación-transformación que se ha producido con Cristo:

> El velo todavía no se ha levantado. Sólo en Cristo desaparece. Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones. Cuando uno se convierte al Señor, se arranca el velo [...]. Nosotros, con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transfigurando de gloria en gloria por la acción del Señor, que es Espíritu (2 Cor 3,14-18).

La incandescencia de la realidad es la que está cubierta por este velo. La realidad es la que contiene este resplandor que está oculto a nuestra mirada ordinaria. Todavía no somos capaces de abrirnos a tanta luz. Aún nos queda mucho por morir. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento y las demás religiones hablan de la misma Luz, porque sólo hay una Fuente de luz, manifestada de modos diversos, según los tiempos, lugares y momentos. Cada tradición tiene su lenguaje para referirse a ella. En términos buddhistas:

> La no-forma no es ni ku ni no-ku,

es la verdadera forma del Buddha.
El espejo del espíritu es puro
y nada puede oscurecerlo.
Gracias a su pureza y claridad
refleja todo el universo. [258]

Los textos upanishádicos también hablan de esta Luz-más-alláde-las-formas que se manifiesta en la medida en que uno se va dejando transformar por ella. Entonces se revela como el Fondo de las cosas, como la interioridad y exterioridad última de todos los seres:

> El *âtman* oculto en todos los seres no se manifiesta, pero es visto por los de vista sutil con su sutil inteligencia (*Katha Up.* I,3,11).
>
> Así como el fuego, siendo uno entra en el mundo y asume forma tras forma, así también el *âtman* dentro de cada ser asume todas las formas. Y no obstante, está fuera (*Katha Up.* II,2,9).
>
> El sol, ojo del mundo entero, no es manchado por las impurezas externas de los ojos; de la misma manera, el único *âtman* interior de todos los seres no es manchado por los males del mundo. Es exterior a él (*Katha Up.* II,2,11).

De esta Luz habla también el Corán, en unos versos enigmáticos y llenos de extrema poesía, donde lo exterior deviene interior, y lo interior, exterior:

> Dios es la luz de los cielos y de la tierra. Su luz es como un nicho que contiene una lámpara; la lámpara está encerrada en cristal y el cristal brilla como una estrella radiante. Una lámpara que se enciende gracias a un árbol bendecido, un olivo que no es de Oriente ni de Occidente, cuyo aceite es tan brillante que casi alumbra por sí solo aunque no haya sido tocado por el fuego. Luz sobre luz. Dios guía hacia su Luz a quien quiere (Corán 24,35).

Cada tradición es una rama de este árbol bendito que une cielo y tierra. El aceite resplandeciente es la conjunción de textos y experiencia que destila cada una ellas. La dificultad de las tradiciones religiosas radica en que custodian con tanta veneración la lámpara donde ellas encienden esa Luz, que les resulta inconcebible que las demás no se abran al don que se está ofreciendo a través de ellas. De aquí el rechazo a los dioses y caminos que no son los propios.

La inmadurez de una religión está en no saber distinguir que la no aceptación o rechazo de su mensaje no significa necesariamente una cerrazón a Dios o a la vida, sino a la forma concreta en que esa tradición los vehicula. Lo que está en juego no es *mi* verdad ni *mi* camino, sino comprender los múltiples modos por los que el ser humano se

ha abierto a esa Luz. Nuestro tiempo nos invita —a la vez que nos urge— a conocer y a discernir las múltiples brechas por las que, a lo largo de su historia, la humanidad ha crecido a través de las aperturas por las que Dios —o la Realidad Última— se manifiesta y se da continuamente.

8
Revelación, comunidad e institución

Primitiva o no,
la humanidad está siempre en los límites
de las cosas que ella hace continuamente
y sin embargo no domina.

Carl Gustav Jung

Si nos remontamos hasta la experiencia chamánica, podemos reconocer tres fases en la experiencia revelatoria: llamamiento, apartamiento y reincorporación. [259] Al acercarnos a los relatos sobre la vida de Moisés, Jesús, Muhammad, Buddha, Nanak, Bahá'u'lláh, etcétera, reconocemos estos tres tiempos: en todos ellos se da una llamada repentina, la cual puede haber sido propiciada por alguna crisis; después se retiran para profundizar y ahondar en la brecha que les ha sido abierta, brecha de conocimiento y de desconocimiento, de luz y de sombra a la vez; y finalmente se da el retorno al grupo, el cual tarda más o menos en acoger el mensaje. Sin esta reincorporación a la comunidad y sin la recepción por parte de otros, la revelación no puede cristalizar ni prologarse más allá de la experiencia individual.

1. La categoría de *RECEPTIO*

La instancia comunitaria es uno de los ámbitos de verificación de la experiencia místico-revelatoria. Porque no se trata sólo de que ésta sea acogida por una persona, sino de que exista una comunidad que reconozca que en determinadas palabras o visiones hay camino, verdad y vida. Esta acogida por parte del grupo se llama *receptio* en la tradición cristiana, y es esencial para determinar el carácter revelado de una manifestación o inspiración. La experiencia personal de Moisés ante la zarza ardiendo, al principio de su misión (Éx 3-4) se confirma al final de su vida ante la presencia de todo el pueblo (Éx 34-35); Jesús tiene su experiencia fundante en el Jordán, la cual será confrontada en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-22), donde será rechazado; no será reconocido por sus discípulos como el Mesías hasta varios meses después, en Cesarea de Filipo (Mt 16,13-20), y definitivamente tras su resurrección y en Pentecostés (Hch 2). Muhammad recibe las voces en la soledad de las cuevas de Hira, pero necesitará que los demás confirmen sus mensajes y que una comunidad le avale; por ello el calendario musulmán comienza con la fecha de la hégira («emigración» o «huida»), en la que se conmemora el momento en que un grupo de personas se mostró dispuesto a seguir incondicionalmente hasta el final el camino que esa experiencia revelatoria había abierto. Siddhartha recibe la iluminación en soledad en el árbol de Gaya, pero para el buddhismo tiene casi la misma importancia su primer sermón en Sarnath; del mismo modo, la fe bahá'í conmemora el momento en que Bha'u'lláh comunica a sus seguidores su identidad como el Esperado en Bagdad. Así pues, todas las experiencias revelatorias que han tenido continuidad están marcadas por estos dos momentos: el originante personal y el reconocimiento por parte de unos discípulos. Sin esta acogida por parte de una comunidad, sin esta *receptio*, la experiencia revelatoria se pierde.

Una de las cuestiones que se plantean a partir de aquí es hasta qué punto los seguidores pueden alcanzar la pureza y la intensidad de los orígenes. El hecho de que los miembros de algunas religiones participen del nombre de sus fundadores (los cristianos, de Cristo, los buddhistas, de Buddha, etcétera) indica que las mismas tradiciones dejan entrever que el seguimiento de los pasos revelatorios originarios permiten alcanzar la misma naturaleza de sus iniciadores. Pero esta afirmación no está exenta de tensión. El instinto institucional tiende a marcar las distancias entre la naturaleza y estado espiritual del fundador y del resto; en todo caso, es la institución la que cubre esta distancia, mientras que el instinto místico tiende a suprimir, no sólo la distancia con el momento originante, sino la misma diferencia con el mediador de la revelación, al considerar que en cada creyente puede ser recreada la experiencia del fundador, sin que exista diferencia alguna entre ambas, ya que lo esencial está más allá del tiempo y de las personas individuales.

2. La canonización de las Escrituras

En el proceso de institucionalización de la experiencia fundante tiene un papel determinante la fijación de los textos que han de considerarse garantía del depósito de la revelación. Éste no es el lugar para detenerse a explicar los procesos de fijación de los textos sagrados de las diversas tradiciones. [260] Las Escrituras son consideradas sagradas en la medida en que se retrotraen a la protopalabra del fundador. Sin embargo, en muchas ocasiones se tratan de textos elaborados por generaciones posteriores. En el buddhismo, el establecimiento de las escrituras se sitúa en el primer concilio de monjes celebrado poco después de la muerte de Buddha. [261] La tradición explica que gracias a la memoria de Ananda, primo de Siddhartha, que le acompañó durante veinticinco años, se pudo establecer este primer canon. De aquí que todos los sermones de la corriente *theravada* comiencen con la frase: «Así lo he oído». La diferencia fundamental entre el buddhismo *hinayana* («pequeño vehículo») o *theravada* («de los antiguos») y el *mahayana* («gran vehículo») está en que esta segunda corriente, surgida hacia el s. I a.C., otorga la misma autoridad canónica textos posteriores que son atribuidos a los *boddhisatvas*, personas que han alcanzado la iluminación y que han hecho voto de no entrar en el Nirvana hasta que no haya entrado el último de los seres. Entre estos textos destaca la literatura *prajñaparamita*, «Perfección de la Sabiduría», [262] cuyos sermones también comienzan con la misma frase que el canon pali: «Así he oído». De este modo, el epicentro se desplaza de generación en generación y cada época es contemporánea del momento fundante, al mismo tiempo que perdura la referencia a una anterioridad original que el texto confirma y sacraliza.

En la tradición cristiana, los relatos evangélicos pertenecen a la segunda y tercera generación (entre treinta y setenta años después de los acontecimientos que narran), y están basados en un material que primero fue oral y después escrito (Fuente Q). Cada evangelista elaboró dicho material de un modo diferente, además de disponer de otras fuentes que desconocemos. Por lo que hace al Corán, el texto oficial se estableció durante el gobierno de Utmân (644-656), el tercer califa, unos veinte años después de la muerte del Profeta.

La necesidad de establecer un canon responde siempre a una necesidad de clarificar la propia identidad. En unos casos, frente a elementos externos perturbadores. Así, el canon avéstico o zoroástrico cristalizó en el marco de los conflictos con los judíos, con los cris¡tianos y con los maniqueos en los siglos III-IV d.C. En otros casos, la crisis identitaria surge ante la variedad de interpretaciones que aparecen dentro de una misma tradición, lo cual hace necesario delimitar el núcleo revelatorio originario. Esto motivó, por ejemplo, el canon buddhista *theravada* definitivo, que se consolidó a partir de los conflictos internos entre las diversas corrientes en el siglo I a.C. El canon cristiano, formado a partir de los años 100-150, no se estableció definitivamente hasta el s. IV,

urgido por la necesidad de salvar al cristianismo de dos peligros: en un extremo, de la tendencia regresiva que ponía en cuestión la alta cristología de los evangelios y de las cartas del Nuevo Testamento, y en otro, de la tendencia gnóstica, que difuminaba la historicidad de la persona de Jesús de Nazaret. Todos recurrían a la autoría de los apóstoles de la primera generación para difundir sus doctrinas, un procedimiento corriente en aquella época. De aquí que encontremos títulos como: *Evangelio de Pedro*, *Evangelio de Tomás, Apocalipsis de Pedro y de Pablo*, etcétera. Todos estos textos se conocen como *Apócrifos del Nuevo Testamento*. [263]

Otro factor que hace establecer cánones se da cuando la hegemonía de un líder o de un grupo reformula sus referentes, ya que se sienten depositarios de una nueva revelación y hacen nueva interpretación de la antigua. Tal es el caso del *Granth Sahib* de los sikhs. Lo insólito de estas Escrituras es su carácter interreligioso. El *Granth Sahib* («Libro Sagrado») se estableció casi un siglo después de la muerte de Nanak, en el 1604, por iniciativa del quinto Gurú, Arjuna (1563-1644), el cual recopiló los escritos del fundador y de los Gurús sikhs posteriores, añadió composiciones suyas y también de santos y poetas inspirados (*Bhagatts*), tanto hindúes como musulmanes, constituyendo así lo que se podría considerar la primera antología interreligiosa de la humanidad. El décimo Gurú, Govind Singh (16681708), determinó que su sucesor no sería otra persona sino el legado escriturístico del *Granth Sahib,* al cual se añadieron composiciones de los dos últimos Gurús y poemas de devotos (*Bhatts*) de los Gurús anteriores. El *Granth Sahib* se lee sin interrupción durante las veinticuatro horas del día en muchos de sus templos. De este modo, la Palabra originaria atraviesa el tiempo, reverberando sin cesar para atraer y calmar la mente humana de su dispersión habitual.

En cuanto al Corán, aunque el corpus original no es discutido, el problema radica en su exégesis. Es fundamental la distinción entre el período de La Meca, más originario y utópico, y el período de Medina, posterior a la hégira, de carácter más realista, para situar el contexto histórico y social de su contenido. [264] Hay que hacer una distinción de niveles entre los principios generales y primigenios y las aplicaciones concretas en situaciones concretas (3,7; 4,82), así como hay que distinguir lo prescriptivo de lo descriptivo. También se producen cambios en el contenido (16,101; 87,5-6). Del primer período proceden los grandes principios del islam, mientras que en el segundo abundan más los versículos normativos. Todos los exegetas musulmanes admiten que los aspectos normativo-prescriptivos son menos importantes durante el período mequí, el cual está compuesto por 90 suras de las 114 que constituyen la totalidad del Corán; de los 4.660 versículos que contienen, sólo 205 son normativos; mientras que el corpus de Medina está compuesto de 24 suras y 1.573 versículos, de los cuales 429 se consideran normativos. En el mismo Corán aparece el criterio de la «abrogación» (Corán 2,100.106; 9,124; 13,39). Algunas corrientes islámicas interpretan que esta abrogación no se refiere a versículos del Corán, sino al contenido de los libros anteriores (la *Torah* y los evangelios). En cambio, otras escuelas entienden que, como en el Corán se dan ciertas

contradicciones, la abrogación hay que aplicarla en él tal como en el campo legislativo se da una jerarquía en las leyes: nunca un simple texto reglamentario o una ley votada por el Parlamento puede anular una disposición constitucional. [265]

El mismo Corán distingue entre lo que es claro y constitutivo de la matriz del Libro de lo que es equívoco y generador de divisiones:

> Es Él quien te ha revelado el Libro que está formado por versículos claros [«bien establecidos»] y que constituyen la matriz de otros que son equívocos. Los que tienen una mala inclinación en su corazón seguirán lo que es equívoco por amor a la división. Sólo Dios conoce la correcta interpretación. Los arraigados en el saber dirán: nosotros creemos. Todo proviene de Dios (Corán 3,7).

Sharî'a, que se traduce comúnmente por «ley», evoca en árabe la idea de manantial y la vía que conduce a la fuente. Los cuatro versículos que contienen esta noción (42,13; 42,21; 45,18; 5,48) han sido interpretados por diferentes exegetas musulmanes no como *código jurídico* sino como sinónimo de *religión*, como una vía de salvación propuesta a todos los seres humanos, como una fuente o reserva de sentido y de valores para sus adeptos. Así pues, los versículos normativos no habría que considerarlos necesariamente como prescripciones jurídicas sino «como límites que el legislador —o cualquier otro actor— no debe traspasar sin que por ello sea obligado a aplicarlos o a exigir su aplicación, ya que ``perdonar es todavía mejor' (Corán 2,237)». [266] Como ha sido expresado por un venerable musulmán, «se podría decir que todas las religiones han predicado el amor al prójimo, la búsqueda de su salvación, pero que, para difundirlas y asegurar su perennidad, con frecuencia han preferido el sometimiento de los cuerpos a la conquista de los corazones». [267] Dentro de la misma tradición islámica se ha dicho que «allá donde aparecen los signos de la justicia, por medio de la vía que sea, hay *sharî'a* de Dios». [268]

Todo ello lleva a considerar que «la revelación no es un término que remite a un hecho originario, a un punto de partida, sino a un hecho final y a un punto de llegada, cuya función es afirmar, valorar y hacer eficaces las tradiciones; representa una forma de clausura que refuerza la identidad del grupo y re-significa los valores de las tradiciones mediante su conexión con la trascendencia». [269] La sacralización del canon queda bien ilustrada en un episodio que menciona Ireneo de Lyon, donde un discípulo del gnóstico Valentín dice haber recibido la revelación del Tetragrama mediante un cuerpo de mujer que estaba hecho con las letras del alfabeto griego y que contenía el corpus de las Escrituras aceptadas por los gnósticos. [270]

La canonicidad permite la delimitación de un espacio religioso. Pero al mismo tiempo que otorga una identidad, la limita. El problema de la fijación de unos determinados textos es que la experiencia revelatoria queda remitida al pasado, el cual es idealizado

como un tiempo único e irrepetible. Esta detención recibe una de las mayores críticas y cuestionamientos por parte de nuestra sensibilidad actual. Ante nuestro instinto de avance y de progreso, ese anclaje en el pasado supone una detención que nuestra cultura difícilmente admite. Con todo, contiene el valor de evitar la vanidad de considerarnos mejores o más capaces que ayer. Porque la calidad revelatoria no tiene que ver con los avances técnicos y científicos, sino con la profundidad de la vivencia espiritual. Sin embargo, su interpretación sí que está afectada por ello, ya que disponemos de un bagaje de conocimientos que permite abrirnos a nuevas significaciones.

3. La necesidad de la propia legitimación

Cuando un grupo se constituye en heredero de una revelación, tiende a confundir el legado que ha recibido con la institución que lo custodia. Se da el fenómeno común de la clericalización como mecanismo espontáneo para garantizar la interpretación revelatoria: brahmanes en el hinduismo, monjes en el buddhismo, rabinato en el judaísmo, sacerdocio en el cristianismo, imamismo en el chiismo, etcétera. La fijación de los textos otorga una identidad. Los textos son establecidos por la institución que los transmite. En el judaísmo, la redacción definitiva del Pentateuco quedó después del destierro (s. VII a.C.), en manos de la tradición sacerdotal, la cual legitimó a los levitas y los sacerdotes del templo de Jerusalén retrotrayendo su fundación a los tiempos de la Alianza (Éx 28-30; 32,25-29; Dt 10,8-9).

El *Rig Veda* legitima la división de castas de la sociedad brahmánica al hacerlas proceder del sacrificio de *Purusha*, el Ser primordial:

> Cuando desmembraron a *Purusha*,
> ¿cuántas porciones salieron?
> ¿Cómo llamaron a su boca, a sus brazos?
> ¿Cómo llamaron a sus piernas y a sus pies?
> El *brahman* fue su boca,
> de sus dos brazos salieron los guerreros (*rajanya*).
> De sus piernas salieron los comerciantes (*vaisya*),
> de sus pies la casta trabajadora (*sudra*). [271]

El himno continúa diciendo que de su mente fue engendrada la luna, de su ojo, el sol, etcétera. De este modo, el orden social es asociado al orden cósmico, y ambos son considerados emanación de Dios, lo cual convierte la jerarquía social en algo sagrado e incuestionable. Alterar el orden social significa atentar contra las Escrituras, con lo cual la trasgresión se reduplica.

En la tradición cristiano-católica, en la que la institucionalización está concentrada en la figura del sumo Pontífice, la legitimación es hecha a través de la figura de Pedro. En el Evangelio de Mateo, Simón se convierte en Piedra (Pedro) de la nueva comunidad de creyentes y recibe las llaves del Reino por haber confesado que Jesús era el Mesías (Mt 16,17-19). De este modo, la autoridad papal se retrotrae a las palabras mismas de Cristo, calmando así la inherente necesidad de seguridad que tenemos. Ello llegó a su extremo en el Concilio Vaticano I (1869-1870), en un momento en que la Iglesia se encontraba cuestionada y acorralada por todos los frentes: filosóficamente, por las corrientes que negaban la existencia de Dios; científicamente, por descubrimientos e hipótesis que ponían en cuestión la creación bíblica; políticamente, por la reducción de los Estados

Vaticanos. Todo ello llevó a la formulación del dogma de la infalibilidad del Papa:

> El Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra* —esto es, cuando cumpliendo su encargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal—, *por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro*, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia. [272]

En el islam, las tribus arábigas son legitimadas bíblicamente por el Corán al hacerlas descender de Ismael, hijo de Agar, esclava de Sara, la cual recibe la promesa de Dios de ser bendecida con una gran descendencia (Gn 16,10-15); Ismael y Agar son asistidos en el desierto por Dios, que les hace descubrir un pozo (Gn 21,17-20); su descendencia se extendió enfrente de Egipto, hacia el Sur, por la península arábiga (Gn 25,12-18). Al remitirse a Abraham como padre común, Muhammad rasgaba la lectura endogámica de la tradición judía, que sólo reconocía a los hebreos como herederos espirituales del patriarca. Al considerarse descendientes de la misma tradición, el islam entraba en el mismo espacio sagrado (*témenos*) del judaísmo y del cristianismo.

Por otro lado, el éxito del islam se debe a que supo impulsar la transición del sistema tradicional de las tribus nómadas al nuevo sistema supratribal de la ciudadanía, particularmente de los comerciantes. Muhammad y sus sucesores lograron transformar las *razzias* (los saqueos continuos entre las tribus nómadas) en *yihâd*, «esfuerzo», término que se traduce normalmente, pero equivocadamente, por «guerra santa». De este modo pudieron canalizar la energía guerrera que obstaculizaba el proyecto interno de unificación, expulsándola hacia el exterior en nombre de una causa justa. Con todo, cada vez hay más musulmanes que se preguntan si la conversión de las tribus dominantes de La Meca, que al inicio se habían resistido a la predicación de Muhammad, no supuso más tarde, con la toma del poder por parte de la dinastía de los Omeya y la creación de su estado monárquico, una traición al islam que desde el principio habían combatido. [273] Por ello, los cuatro primeros califas («vicarios del Profeta») tienen un rango de respeto en el islam que no tienen los omeyas siguientes. Sin embargo, no se puede eludir el hecho —ni conviene silenciarlo en pro del islam originario— de que ya el primer califa, Abû Bakú (632-634/11-13), cayó en la tentación de sacralizar su poder al considerar apóstatas a los que no se le sometían políticamente. Desde entonces, los musulmanes no tienen derecho a renegar del islam y son condenados a la pena capital si lo hacen. «Los mismos musulmanes han olvidado el origen político de esta innovación». [274] De este modo, el primer califa legitimó mediante la religión la guerra contra las tribus nómadas que reclamaban el retorno a su autonomía antes de que hubieran conocido el islam. Ello contradice al Corán, donde hay versículos explícitos en los que se dice que la misión de

Muhammad no es la de imponer sino la de recordar (88,21-22), dejando claro que él no es un tutor o un guardián que haya de estar permanentemente acuciando a la gente (4,79-80; 6,66; 6,107; 17,60; 42,6). Durante el segundo califato (Umar, 634-644/13-23) se hicieron discriminaciones entre los nuevos convertidos de origen no árabe, con lo cual se muestra que se estaba lejos de una «fraternidad islámica» y que aún primaban los automatismos de las solidaridades tribales y étnicas sobre el verdadero mensaje del Corán.

En otro contexto, más cercano en el tiempo, la fundación de la comunidad mormona es exponente de la necesidad de autolegitimación por medio de un texto sagrado. [275] Sus orígenes se remontan al metodista Joseph Smith (1805-1844), el cual se atribuía haber tenido una revelación a los 18 años —el 21 de septiembre de 1823—, en la que un ser de luz —Moroni, hijo de Mormón, último rey del pueblo nefí— le mostró unas planchas de oro escondidas que contenían un texto que narraba la historia de cómo un grupo de judíos (el pueblo del rey Nefi) había llegado a América en el s. VI a.C. y su relación con los lamanitas, la población india. En las crónicas se narra cómo este grupo errante había huido de las destrucciones de Jerusalén y habría existido en el continente americano hasta el s. IV d.C. Estas planchas de oro, ocultas durante catorce siglos en una colina en el actual estado de Nueva York, habrían sido entregadas por Moroni, el último superviviente nefita, a Joseph Smith y éste las habría traducido. El texto fue publicado por primera vez en 1830. En el inicio se dice que el texto ha sido escrito «por vía de mandamiento y por el espíritu de profecía y de revelación»; que debe ser «interpretado por el don y poder de Dios» y advierte que «si hay faltas, son equivocaciones de los hombres». [276] Extraordinario tanto como inverificable modo de legitimar el presente valiéndose de unos textos sagrados, hasta entonces ocultos, que recogen la historia de un pueblo extinguido que pasa el relevo al presente, en tierras americanas, con un mensaje mesiánico y milenarista.

4. Revelaciones estabilizadoras y revelaciones desestabilizadoras

La cuestión que se plantea en todas las religiones es si las experiencias místicas personales coinciden o se separan del marco original de la religión a la que pertenecen. Se pueden distinguir tres tipos de revelaciones: las que refuerzan y enriquecen el núcleo fundante, las cuales son llamadas «revelaciones privadas»; las que distorsionan o alteran el núcleo fundante y acaban siendo consideradas herejías (de *hairéô*, «elegir con obcecación») o sectas («corte») por la autoridad religiosa constituida; y las que caen totalmente fuera del propio ámbito revelatorio, que es lo que sucede con la primera mirada que las religiones, hasta ahora, han tenido entre sí.

Cuanto más fuerza adquiere la institución, más molestas son las experiencias particulares y más tienden a verse con sospecha, por temor a que puedan poner en cuestión la revelación general y debilitar su adhesión. Tanto el judaísmo, el cristianismo como el islam han tenido místicos que han enriquecido sus legados respectivos, aunque en vida aquéllos mantuvieran una relación más o menos conflictiva con la institución.

En el contexto judío, las dos corrientes místicas que cuestionan la institución, pero no la revelación, son la cábala y el hasidismo. En la primera destaca la experiencia visionaria y extática de Abulafia, cabalista español del s. XIII, exponente de la cábala profética. Originario de Zaragoza, fue en Barcelona, a la edad de 31 años, donde se sintió inundado por el espíritu profético y creyó recibir misiones mesiánicas. Escribe en el prefacio de uno de sus libros:

> Una voz me llamó dos veces por mi nombre:
>
> —¡Abraham, Abraham!
>
> Yo dije:
>
> —Aquí estoy.
>
> Acto seguido me indicó el camino correcto, me despertó de mi profundo sueño y me inspiró para que escribiera algo nuevo. Jamás he vuelto a tener una experiencia igual. [277]

Su originalidad visionaria y la percepción de su misión le valieron la hostilidad de la comunidad judía. Su certeza y su propuesta consistían en que las letras del alfabeto hebreo eran el soporte más adecuado para meditar el Nombre de Dios y alcanzar así el éxtasis que podía llevar a la unión con Él.

Dominé mi voluntad y osé llegar a lugares que estaban más allá de mi alcance. Me llamaron hereje y hombre de poca fe porque había decidido adorar a Dios en la verdad y no como aquellos que caminan en la oscuridad. Inmersos en el abismo, ellos y la gente de su calaña se hubieran deleitado en hundirme en sus actos vanos y oscuros. Pero no quiera Dios que yo abandone el camino de la verdad por el del error. [278]

Afirmaciones como éstas nos remiten de nuevo a la difícil cuestión de cómo discernir la verdadera experiencia mística o revelatoria de la alucinación. Los siguientes años de la vida de Abulafia se consumieron en Italia, tratando de tener acceso al Papa para poder discutir con él sobre la causa judía. Se pierde su pista a partir de 1291, cuando tenía 51 años. Aunque marginalmente, con el paso de los años, sus aportaciones han quedado incorporadas a la tradición.

En el islam, los sufíes representan la intensificación de la fe, exceso que es causa de atracción por parte de unos y de rechazo por parte de otros. Es paradigmático el caso de Al-Hallaj (s. X), martirizado por afirmar su identificación con Dios (*al-Haqq*). [279] Exclamaba por las calles de Bagdad expresiones como:

> Ven, Señor, a mí
> para darte gracias a Ti mismo.
>
> Oh hombres, salvadme de Dios,
> que me ha arrebatado a mí mismo. [280]

Su vida pertenece a la tradición de los «locos de Dios», en cuanto que su comportamiento provocativo y asocial está relacionado con la vivencia profética del Absoluto divino. Su identificación con Dios hace inútil toda mediación y la institución no soporta semejante ataque frontal, porque no es que pretenda reformarla, sino que cuestiona su razón misma de ser. Una de las crónicas de su proceso dice:

> Cuando Ibn Isa examinó los cuadernos requisados, encontró uno sobre «el secreto de la Deidad» (*sirr al-ilah*), conteniendo más impiedad, antropomorfismo y herejía de la que podrían enunciar las lenguas de los creyentes. Le administró entonces ochenta bofetadas y luego lo hizo encarcelar. [281]

En otras actas se leen testimonios contrarios, como el siguiente:

> Es un hombre cuya inspiración no puedo discernir. Por eso no diré una palabra para valorarlo desde un punto de vista doctrinal. [282]

Después de ocho años en prisión, Al-Hallaj fue sentenciado por un tribunal político, fue flagelado, se le cortaron pies y manos, fue exhibido en el cadalso ante una multitud y al día siguiente fue decapitado, el 25 de marzo de 922. Desde lo alto del cadalso, murió

pronunciando el grito apocalíptico que anuncia al Juez del Juicio Final: «Yo soy la Verdad» («*Ana al-Haqq*»). Tres fueron las causas que llevaron a Al-Hallaj a la pena de muerte: el tribunal, el visir y los cadíes le condenaron por transgredir la ley al defender la licitud de los ritos de la gran peregrinación fuera de La Meca; el palacio imperial, el califa y los altos oficiales le eliminaron por razones de «salud pública», haciendo necesario que el soberano ejerciera su función de guardián del orden amenazado; los ulemas y el funcionariado menor y asalariado que mantiene la vida religiosa de las masas le hicieron pagar la ofensa infligida a la ortodoxia al haber proclamado su unión con Dios en este mundo. No hay que tomar a Al-Hallaj como un caso aislado, sino como un prototipo de la tensión del islam oficial con el sufismo. El sufismo es visto por algunos como el corazón del islam, mientras que para otros es una enfermedad. Actualmente, en los Emiratos Árabes, de doctrina wahabita, las cofradías sufíes están prohibidas y son perseguidas.

El mismo problema se da en la Iglesia Católica, donde desde antiguo han aparecido grupos que han cuestionado la institución en nombre de la autoridad de su propia experiencia espiritual. Entre ellos destaca el movimiento de begardos y beguinas del s. XIII y escasos años del s. XIV, grupos religiosos no controlados por la jerarquía eclesiástica. Es particularmente significativo el caso de Marguerite Porete, quemada por la Inquisición en París en 1310. Su obra, *El espejo de las almas simples*, escrita hacia 1290, fue muy leída antes y después de su muerte. [283] A lo largo de su obra, Marguerite contrapone el amor a la razón y a las virtudes. Razón y virtudes se guían por el cálculo, mientras que el Amor no conoce la medida ni la prudencia. Ante este exceso de las almas libres —«Caridad no obedece otra cosa que no sea amor»—, [284] tiembla la institución, que no se siente escuchada en su mesura. «Al régimen de Razón pertenece *Santa Iglesia la pequeña*, en la que está incluida la Iglesia institucional, y al segundo, al régimen de Amor, pertenece *Santa Iglesia la grande*, formada por las almas libres. Uno y otro gobierno no son sin embargo contrarios, pero el de Amor está por encima del de Razón, y no depende de él, de tal manera que Margarita dirá del alma libre que está por encima de la ley, no contra la ley». [285]

El Maestro Eckhart estuvo en París en 1311, un año después de la muerte de Marguerite Porete. En sus sermones encontramos expresiones semejantes no sólo a las de la beguina, sino también a las de Al-Hallaj:

> Rogamos a Dios que nos vacíe de Dios
> y que alcancemos la verdad y la gocemos eternamente. [286]
>
> El fondo de Dios es mi fondo
> y mi fondo es el fondo de Dios. [287]
>
> Todo lo que realiza Dios es uno;

por ello me engendra en tanto que su Hijo Unigénito,
sin diferencia alguna. [288]

La concepción convencional de la revelación es puesta en cuestión, así como las mediaciones que tienden a perpetuar la interpretación establecida. La bula de Juan XXII, donde se condenan 28 artículos del Maestro Eckhart, comienza diciendo:

> Con gran dolor anunciamos que, en estos tiempos, alguien de los países germánicos, de nombre Eckhart, según se dice, doctor y profesor en Sagrada Escritura, de la orden de los Hermanos Predicadores, *ha querido saber más de lo que era necesario* y, en modo imprudente y sin seguir la medida de la fe, porque girando su oído a la verdad, se ha dirigido a las invenciones [...]. Conducido en el error contra la verdad esplendorosa de la fe, ha hecho crecer en el campo de la Iglesia espinas y cizaña, esforzándose en producir cardos nocivos y espinos venenosos. [289]

Un año después de la condena de Marguerite Porete, el Concilio de Viena había condenado a todas las beguinas y al movimiento del Libre Espíritu, tal como un siglo antes había sucedido con los cátaros (1210). ¿Quién determina hasta dónde es necesario o legítimo *saber*? ¿A quién atañe discernir, y con qué criterios, lo que es trigo de lo que es cizaña, lo que es flor benéfica y planta medicinal de lo que es un cardo nocivo o un espino venenoso? Taulero, discípulo de Eckhart, había reprobado explícitamente la hermandad del Espíritu Libre: «Los espíritus libres, con sus falsas iluminaciones creen haber conocido la verdad, y se exaltan en su propia satisfacción y complacencia de sí, concentrando sus sentidos en falsa pasividad, y hablan irreverentemente de nuestro Señor». [290] Estas tendencias se prolongaron en España durante el s. XVI, con el movimiento de los *Alumbrados*, *Dejados* y *Perfectos*, los cuales fueron condenados por el Edicto de Toledo en 1525. Al comienzo del s. XVI, el término *alumbrado* se utilizaba para designar el conocimiento espiritual, ya fuera de personas que estuvieran inspiradas por el Espíritu o por el diablo. Con el paso de los años adquirió un significado claramente despectivo. [291] Todo ello plantea los mismos problemas de discernimiento que venimos tratando en el presente ensayo. No se puede despejar de manera simplista la cuestión achacando la actuación de la Inquisición a una mera compulsión por el poder por parte de las autoridades eclesiásticas. Hay también una legítima preocupación ante la fascinación que provoca el falso iluminismo, que lleva a una negación de las mediaciones debido a un inmaduro deseo que busca la inmediatez de la experiencia mística, incapaz de soportar los procesos o de encarnarlos en el *ethos* de la vida. Sin pretender justificar los abusos por parte de la institución, no cabe duda de que existe en ciertos movimientos la tentación de cortocircuitar la finitud de la condición humana.

En tiempos más recientes, en Persia, sobrecoge la historia de las cruentas persecuciones de la primeros seguidores de la religión Bahá'í por parte de las autoridades.

En 1852 fueron martirizados unos ochenta bahá'ís, hombres, mujeres y niños. Antes de conducirles por las calles de la capital hasta el lugar de ejecución, abrieron grandes orificios en los cuerpos en los que insertaron mechas encendidas. Según el relato de un testigo europeo, durante el camino los mártires iban cantando: «En verdad venimos de Dios y volvemos a Él». [292] Esta brutal belleza en medio del extermino es un exponente de lo que es capaz de movilizar la experiencia religiosa, así como de la brutalidad del poder cuando se siente amenazado por ella. Las palabras de Bahá'u'lláh son contundentes al respecto:

> Es claro y evidente que siempre que se han revelado las Manifestaciones de santidad, los sacerdotes de su época han impedido al pueblo llegar al camino de la verdad. Dan testimonio de esto todas las Escrituras y Libros sagrados. ¡Ningún profeta de Dios se ha manifestado sin que haya sido víctima del odio implacable, de la denuncia, rechazo y execración de los clérigos de su tiempo. [293]

La misión de la institución es proteger el legado que le ha sido confiado, pero con el riesgo de rechazar compulsivamente todo aquello que la ponga en cuestión.

5. El comportamiento sectario

La revelación originante de cada tradición tiene una intensidad en sus inicios que, para que resulte eficaz y transformadora, requiere una adhesión incondicional que conlleva un carácter excluyente. En la historia de las religiones, cada nueva religión es percibida como una herejía frente a la anterior. Así, el cristianismo es una herejía del judaísmo, como el buddhismo lo es del hinduismo y la fe bahá'í lo es del islam. Actualmente nos encontramos ante un cambio de paradigma que requiere el esfuerzo de comprender que lo diferente no es aberración o delirio, sino otro modo de constelar los ámbitos de lo Real. La madurez de una confesión pasa por la capacidad de exponerse a otras formas de revelación, más allá de la mediación y del lenguaje con que se manifiesten, y por reconocer a tales formas como caminos de plenitud.

Hoy, la no participación en foros interreligiosos es signo de una identidad aún inmadura, que teme perder lo propio por abrirse a lo ajeno. La calificación de esta actitud como *sectaria* (de *secare*, «cortar», «escindir») indica que la adhesión que suscita la propia creencia religiosa lleva a una separación no sólo de los demás grupos, sino también de muchos otros ámbitos de la realidad. La verdadera revelación, presentándose como una vía de salvación que requiere la adhesión del creyente, no debería llevar a escindirse del entorno sino, por el contrario, a entrar más en la realidad a partir de ese camino que se ha tomado, sin necesidad de condenar ni demonizar otras mediaciones que también se presentan como recorridos de plenitud.

Si bien en el capítulo anterior se han dado ciertos elementos de discernimiento para identificar la autenticidad de una experiencia revelatoria individual, se pueden establecer los siguientes criterios en el ámbito comunitario para identificar un comportamiento sectario que escinde de la realidad: [294]

1. Cuando se da un control de la atmósfera social y de la comunicación humana. Esto implica coartar la comunicación entre miembros del grupo, así como incluye obstaculizar la comunicación del individuo consigo mismo. Por ejemplo, se evita que éste cuente con tiempo libre para la reflexión personal.

2. Cuando se construyen premeditadamente atmósferas «espirituales» que parecen espontáneas, pero que en realidad son artificiales y están planeadas y estudiadas para producir un efecto. La gente interpreta este efecto como una «experiencia espiritual», ignorando que fue una situación prefabricada.

3. Cuando se fuerza una redefinición del lenguaje, ya que controlar las palabras sirve para controlar las ideas. Cuando se adoctrina con conceptos simplistas y con frases hechas que tienden a desalentar más que alentar el uso de la razón, como: «Nadie puede utilizar su razón para alcanzar la iluminación» o «Sólo los elegidos pueden entender lo

que sucede en el interior de nuestra agrupación».

4. Cuando la doctrina es más importante que la persona. No importa lo que un ser humano esté experimentando en la realidad; la adhesión al dogma es lo determinante. La creencia del grupo rebasa la conciencia individual y la integridad personal en el momento de comprobar resultados. Un ejemplo se da cuando algún grupo proclama que Dios ha realizado milagros de curación, pero se niega a hacer las verificaciones científicas pertinentes. Puede ser, incluso, que una persona esté gravemente enferma y se asegure que no importa lo que aparentemente le sucede, porque ya está sanada. Es más importante sostener el dogma que el bienestar de las personas sin atender a lo que indica la realidad.

5. Cuando se otorga a la doctrina del grupo un carácter incuestionable, concediéndole una autoridad absoluta, tanto científica como moral. Se produce entonces un alejamiento y un rechazo de los diversos campos del saber contemporáneo —ciencia, psicología, historia—, negando que tengan algo que aportar a lo que el grupo recibe como revelado o lo que se trasmite por medio de sus órganos rectores.

6. Cuando se da culto a la confesión, pública o privada, manipulándola para romper los límites personales. Se producen restricciones o prohibiciones de la privacidad personal. Si bien la confesión de faltas o problemas tiene usos y limitaciones claramente definidas, tanto en el ámbito terapéutico como en el eclesiástico, se abusa de ello para denigrar y controlar a las personas a través de la información obtenida. Se intenta borrar la individualidad para controlar a las personas en masa.

7. Cuando se hacen demandas de pureza inalcanzables proponiendo un ideal imposible de perfección para crear culpabilidad y vergüenza en los adeptos. Se castiga a la gente y se le enseña a autocastigarse por no llegar a una meta que ya de entrada es imposible alcanzar.

8. Cuando se otorga la dispensación de la existencia. El grupo decide quién tiene derecho a existir y quién no. No hay ninguna alternativa legítima, sino el pertenecer a esa organización en particular. La persona existe únicamente para el grupo, y se le obliga a cortar todos sus vínculos con familiares o antiguas amistades. En regímenes gubernamentales totalitarios, esta idea es lo que justifica la ejecución de disidentes políticos.

Estos rasgos son amputaciones de la realidad que conducen a los miembros de un determinado grupo en dirección contraria hacia donde conducen los auténticos caminos revelatorios. En lugar de abrir a las personas y desplegarlas hacia los diversos ámbitos de lo Real haciéndolas autónomas, las disminuyen y acorralan en un pequeño espacio haciéndolas dependientes de la propia mediación.

Cada tradición dispone de sus propios recursos para no quedar encerrada en sí misma. El *éxodo* en el judaísmo, la *pascua* en el cristianismo, la *hégira* en el islam, el *sunyata* («vacuidad») buddhista, o el hecho de que el *sannyasi* hindú se despoje de su cordón identificatorio de brahmán, son modos de expresar el trascendimiento continuo del marco ceñido por una determinada tradición. Esta apertura de toda revelación es lo que nos queda por abordar en el siguiente y último capítulo.

9
Revelación y evolución de la humanidad

The human being can not bear
too much reality. [295]

T. S. ELIOT

El mero término *revelación* evoca la existencia de una Realidad insondable por desvelar, trascendente e inmanente a la vez. Apunta a un Fondo inasible que apenas hemos empezado a atisbar y que sostiene a la realidad desde su raíz. Refiriéndonos sólo al presente plano de existencia, nuestra conciencia apenas se ha asomado al misterio del universo, que se abre hacia la inmensidad del macrocosmos y hacia la infimidad del microcosmos. Dentro de nosotros mismos, las exploraciones del subconsciente y de la fisiología del cerebro también nos dejan abrumados. Los descubrimientos científicos del s. XX han hecho más humilde la pretensión humana de conocimiento en todos los campos del saber y del obrar. Y ello afecta también a las religiones.

1. El ser manifestado y el ser inmanifestado

La conciencia de la inabarcabilidad del Misterio está presente en todas las tradiciones, las cuales hablan de que la Realidad inmanifestada es mucho más amplia que lo que ha sido manifestado. Entre los pueblos indígenas no se tiene una menor conciencia de la inagotabilidad de la Realidad suprema. Entre los mbyá-guaranís existe casi una obsesión por la trascendencia del Ser Supremo, el cual es llamado *Ñande Ru Papa Tenonde*, «Nuestro Padre Último-Último Primero»:

> El verdadero Padre *Ñamandú*, el Primero,
> de un algo de su propio ser divino,
> de la sabiduría que está en su propia divinidad,
> y en virtud de su sabiduría creadora,
> hizo que se engendrasen llamas y tenue niebla.
>
> Habiéndose puesto en pie,
> de la sabiduría que es su propia divinidad,
> y en virtud de su sabiduría creadora,
> conoció en sí mismo el origen de la palabra [...]. [296]

Los *Vedas* lo expresan en un himno diciendo que *Purusha*, el Ser Primordial, sólo manifiesta una cuarta parte de sí en las criaturas, manteniendo ocultas las otras tres cuartas partes:

Mil cabezas tenía *Purusha*, mil ojos, mil pies.
La tierra cubría por todas partes [...].
Este *Purusha* es la totalidad
de todo lo que ha sido y de todo lo que ha de ser,
el Señor de la inmortalidad
que con el alimento crece aún más.
Tan poderosa es su grandeza.
Sí, mayor que todo esto es *Purusha*.
Todas las criaturas son una cuarta parte de él,
tres cuartas partes son vida eterna en el cielo.
Con tres cuartas partes subió *Purusha*.
Una cuarta parte de él aún estaba aquí. [297]

En la reflexión postvédica, la distinción entre el Ser Supremo inmanifestado y manifestado se expresa con los términos *Brahman Nirguna* («sin atributos») y *Brahman Saguna* («con atributos»). Sólo podemos acceder a éste último, el cual se difracta como creador (*Brahma*, en masculino), preservador (*Vishnú*) y destructor-recreador (*Shiva*).

En el judaísmo, este Fondo inasible es el tetragrama impronunciable (YHWH), a la vez que se corresponde con el *En-Sof* de la mística judía:

> Llamamos Infinito (*En-Sof*) a lo que nadie comprenderá jamás, a aquello que no tendrá fin, porque tampoco tuvo principio. Llamamos Cabeza al Punto Supremo, porque es a partir de él donde empiezan los misterios ininteligibles. Para nosotros, estos misterios tienen un fin, de la misma manera que tuvieron un principio. Pero la esencia del Infinito (*En-Sof*) no tiene fin. De él ni siquiera percibimos intención, ni luz, ni claridad; todas las luces emanan del Infinito, pero ninguna de ellas es lo bastante resplandeciente para que nos pueda conducir a él. Es una Voluntad Suprema, más misteriosa que cualquier otro misterio. [298]

En el islam, se corresponde con Alláh en cuanto *al-Haqq* (lo Real), que está más allá de toda manifestación:

> Las miradas no le alcanzan, pero Él ve todas las miradas (Corán 6,103).
>
> ¡Dios está por encima de lo que se dice sobre Él!
> Está por encima de cómo le describen (Corán 37,159).
>
> Dios está por encima de lo que dicen sobre su naturaleza (Corán 43,82).

No sólo la esencia de Dios es inagotable, sino que también su manifestación es inabarcable. Si hubiera que transcribir el Libro eterno que está junto a Él, sus designios y voluntades, que son creaciones en potencia, se requerirían infinitos mares de tinta:

> Si el mar fuese tinta para escribir las palabras de mi Señor, el mar, aunque se le añadiese otro igual, se agotaría antes que se agotasen las palabras de mi Señor (Corán 18,109).

Se trata del Tao, Fondo sin fondo de la tradición china:

> Había algo de indeterminado
> antes del nacimiento del universo.
> Esa cierta cosa es muda y vacía.
> Es independiente e inalterable.
> Circula por todas partes sin alterarse jamás.
> Debe ser la Madre del universo.
>
> No conociendo su nombre,
> la llamo Tao [vía, camino].
> Me esfuerzo en llamarla grandeza.
> La grandeza implica extensión.

La extensión implica el alejamiento.
El alejamiento implica el retorno. [299]

En el buddhismo *Mahayana*, esta desmesura se corresponde con el *Dharmakaya*, el Cuerpo de Buddha en tanto que abarca toda la Realidad en sus múltiples dimensiones, edades y mundos, lo cual es expresado por las miríadas de Buddhas y Boddhisatvas que pueblan los universos.

En la tradición cristiana, la inabarcabilidad del misterio puede considerarse desde dos perspectivas. Por un lado, se corresponde con la figura del Padre en el Dios tri-unitario, en cuanto que remite a la dimensión fontal e inaccesible del Ser Último:

> Al Padre nunca lo ha visto nadie.
> El Hijo Único, el que está en el seno del Padre,
> es quien nos lo ha dado conocer (Jn 1,18).

Desde otro punto de vista, se corresponde con la distinción entre la Trinidad *ad intra* y la Trinidad *ad extra*, ya que no sólo el Padre es inaccesible en su trascendencia, sino que cada una de las Personas es también inagotable en su propia profundidad:

> Que podáis comprender con todos los santos cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad y conocer el amor de Cristo que excede todo conocimiento hasta que os vayáis llenando hasta la plenitud total de Dios (Ef 3,18-19).

Hallamos, pues, que todas las tradiciones religiosas tienen la conciencia de que lo que ellas dicen sobre Dios y la realidad es apenas un atisbo de lo que es. Y ello no se refiere únicamente a la dimensión trascendente sino a dimensiones y aspectos de nuestra realidad que están todavía por percibir y alcanzar en la medida en que la humanidad no ha detenido su proceso de evolución hacia estadios superiores de conciencia. Se trata, pues, de un aumento por las dos partes: de conocimiento de la realidad, tanto trascendente como inmanente, y de la capacidad humana para captarla.

2. La revelación como proceso de la humanidad

Cada época tiene su revelación en función de su capacidad de recepción. Romano Guardini, hacia la mitad del s. XX, planteaba abiertamente esta cuestión:

> La Revelación nos enseña que el hombre puede encontrar siempre, y hoy también, el camino a su salvación. La idea, muchas veces expresada, de que la época actual vive en un abandono objetivo por parte de Dios, de que Dios se ha retirado de ella, puede convenir a la mitología de un Hölderlin, pero está prohibida al creyente. Nuestra pregunta no puede sino decir: ¿de qué modo este conocimiento de Dios es hoy posible? Más tajantemente: ¿de qué modo son ese conocimiento de Dios y ese asentimiento a Dios que se encomiendan precisamente a nuestra época y sólo pueden ser realizados por ella? ¿Cómo puede llegar a una auténtica experiencia religiosa el hombre de hoy? [300]

Ya entonces el teólogo alemán planteaba esta cuestión en el marco de la experiencia religiosa de la humanidad. Pero en su comprensión no percibía una marcha ascendente en la historia de las religiones: «No se puede enunciar ninguna ley clara para el transcurso que ha seguido la historia del sentir, del imaginar y el pensar religiosos. Por eso no se puede decir que haya una evolución continuada desde lo más profundo a lo más alto, pues habría que ver si las representaciones más primitivas no eran excelentes y luego se han ido hundiendo». [301]

Guardini expresa su perplejidad ante el desarrollo de la historia, aunque también confiesa su esperanza: «Una gran melancolía pesa sobre la historia religiosa de la humanidad; pero también, ciertamente, hay en ella un gran anhelo y una expectación que mira constantemente a lo lejos». [302] Habría que añadir: «y a lo profundo». Diciendo sólo «a lo lejos» pone de manifiesto que participa del paradigma historicista propio de un occidental.

A pesar de muchos signos que lo contradicen, hay indicios para creer que la especie humana se halla sólo en los primeros estadios de su desarrollo, apenas incipiente para darnos cuenta de lo que somos: capacidad de Dios. Las diversas revelaciones son atisbos de esa ráfaga de lo divino sobre la conciencia humana que escasamente ha comenzado a despertar.

Es el momento de retomar la diagonal ascendente del cuadrante superior derecho de los modelos de revelación que mencionamos al final del primer capítulo. A través de ella queda integrado el paradigma profético-historicista con el místico-interiorista, en una resultante convergente e impelente que integra tres dimensiones: el crecimiento en profundidad de la experiencia religiosa, el avance de la utopía social, y el desarrollo del

autoconocimiento humano y científico, que es el camino de la revelación inmanente de la razón.

La concepción occidental del progreso, avalada por la constatación científica de la evolución, hace creer en un avance hacia delante, a pesar de los oscuros augurios de nuestro tiempo. No niego mi perplejidad al pensar que nuestro universo en expansión tendrá un movimiento de regresión y que desaparecerá dentro de miríadas de años. Sin embargo, mientras tanto, a nuestra pequeña escala, podemos constatar que se da un crecimiento de la conciencia ligado al desarrollo económico, social, técnico y científico. Participo de la visión de Teilhard de Chardin, que percibía una sucesión de gestaciones de etapas sobre la Tierra: primero, la atmósfera; después la aparición de la vida, dando lugar a la biosfera; con la aparición del pensamiento humano se dio a luz a la noosfera; él creía que actualmente se estaba gestando la *pneumatosfera*, la esfera del espíritu:

> La trama del Universo, al hacerse pensante, no terminó todavía su ciclo evolutivo y, por consiguiente, esto equivale a decir que estamos avanzando hacia delante, en dirección de algún nuevo punto crítico. [303]

Por las mismas fechas, el pensador hindú Sri Aurobindo (18721950) también había intuido el movimiento ascendente de la materia hacia el espíritu, tal como está recogido en su obra *La vida divina* (1949). En ella despliega su visión de la historia del universo en tres partes, basándose en las escrituras hindúes: la Realidad Omnipresente y el universo; la conciencia infinita y la ignorancia; y el conocimiento y la evolución espiritual. [304]

Esta visión esperanzada sobre la marcha de la historia y de la especie humana aparece también, aunque de un modo más intermitente, en el pensamiento de Raimon Panikkar, cuando anuncia el advenimiento de un tiempo *católico* en el sentido etimológico del término: *kata holón*, «según la totalidad». [305] Según su visión, estamos asistiendo al advenimiento de un tercer momento (o tiempo *kairológico*) que viene precedido por otros dos: el *momento ecuménico*, en el que el hombre primitivo (o primordial) no tenía sentido de la historia y el centro lo ocupaba la naturaleza; y el *momento económico*, que se caracteriza por la conciencia histórica, por el hecho de que el ser humano ocupa el centro, así como por la preocupación por el futuro y la producción de bienes. En este tercer momento que inauguramos, el *católico* o *cosmoteándrico*, se anuncia la conciencia transhistórica, que vive en el presente y descubre la secularidad sagrada de todas las cosas. Estos tres períodos, que no se dan tan linealmente sino que coexisten en cada uno de nosotros y en las comunidades a las que pertenecemos, se pueden poner en relación con los llamados *tres ojos del conocimiento,* los cuales no sólo encontramos en la tradición hindú sino también en la cristiana. El *primer ojo* es el órgano físico, a través del cual percibimos un primer nivel de la realidad; el *segundo* es el ojo del razonamiento y de la mente, y también del discernimiento,

mediante el cual escrutamos un segundo ámbito de la realidad, todavía a escala humana. Por último está *el tercer ojo*, el del espíritu, el cual otorga la percepción mística de las cosas y que no excluye sino que incluye a los dos anteriores como una manera plena de utilizar nuestra mirada y nuestra razón. La tercera etapa que estaríamos iniciando se dirige hacia lo que el *tercer ojo* vislumbra: una percepción transpersonal que incluye las dos anteriores. Esta visión es plenamente compartida por los filósofos de la psicología transpersonal, que conciben un avance de la especie humana desde la etapa preconsciente o pre-personal a la consciente o personal —en la que nos encontraríamos actualmente—, para avanzar hacia al supraconsciente o transpersonal. [306]

El tiempo presente nos impele a no oponer los dos movimientos que pujan en el desarrollo del cosmos y de la historia de la humanidad: el *descender* de lo trascendente y el *ascender* de lo inmanente, teniendo en cuenta que *descendimiento* y *ascenso* no son más que metáforas duales de una Realidad única. Además de la experiencia religiosa de Oriente, que hemos identificado como una revelación de la inmanencia, en nuestra cultura secularizada hemos de reconocer y acoger otra forma de *revelación*: la que proviene de la luz de la razón, llamada en su momento *Ilustración* (*Aufklärung*), la cual puede ser concebida como una forma de revelación desde una inmanencia desacralizada. Los criterios de plausibilidad propios de la razón forman parte del discernimiento revelatorio. El rigor del método científico que se guía por el criterio de verificación forma parte de la coherencia que existe en el *logos* del mundo, esto es, en la coherencia que se da entre el pensamiento y la realidad. Si bien hay que decir que el *logos* humano no agota la realidad, no por ello el contenido de las religiones está eximido de confrontarse a la coherencia de la razón, lo cual hace que dicho contenido se sitúe humildemente en el terreno común de lo humanamente verificable y compartible. También el pensamiento filosófico arroja su propia luz sobre el mundo. María Zambrano, hablando del pensamiento de Hegel y del impacto que tuvo sobre su época, considera que «se vivían los momentos sagrados de una revelación». Y añade: «Aunque esta revelación fuese la de una emancipación de lo sagrado, no dejaban de ser sagrados aquellos instantes». [307] Este tono sagrado, revelatorio, está presente en los propios escritos de María Zambrano. Es significativo el título de una de sus últimas obras, *De la Aurora*, [308] sobre la razón poética, esa razón que sale de un fuego primordial, el de la conciencia del ser humano, alumbrando su mundo y el mundo. Una razón de la que nuestra cultura utilitarista se ha alejado. Toda revelación conlleva la conciencia del don. No procede de la conquis-ta y menos de la manipulación. En la etapa madura de su pen samiento, Heidegger llegó a decir: *Denken ist danken*, «pensar es agradecer».

Con ello estamos abordando un tema que ha estado presente en las discusiones internas de las tradiciones religiosas teístas: la revelación, ¿es sólo trascendente o es también inmanente? ¿Puede darse un desvelarse de lo Real a partir de la capacidad razonadora del ser humano, del lento alumbrar de la conciencia y del pensamiento? Esta cuestión se planteó en la teología musulmana a partir del s. VIII, con el *motazilismo*,

dando nacimiento a la *falsafa* («filosofía»), entre cuyos representantes se encuentran Avicena y Averroes, así como a las reflexiones posteriores y equilibradas de Al-Ghazali (siglos XI-XII). En el judaísmo, esta cuestión se plantea con fuerza a partir de la Ilustración, cuyo nombre hebreo es *Haskalah*, de *shekel*, «inteligencia», «razón». En el ámbito católico, el debate fe-razón o, lo que es lo mismo, entre la trascendencia y la inmanencia de la revelación, constituyó una de las cuestiones fundamentales del Concilio Vaticano I (1869-1870), que se confrontaba a lo que se llamaba el Modernismo, cuestión que se venía arrastrando desde los filósofos de la Ilustración. Los documentos del Concilio Vaticano I vacilan entre el reconocimiento y la negación de la razón natural como camino de revelación. Por un lado, se reconoce «que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas, ``porque lo invisible de Él, se ve, partiendo de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho' (Rom 1,20)»; sin embargo, no se deja de insistir en que «plugo a la sabiduría y bondad de Dios revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad». [309] El Concilio condenó que «alguno dijere que en la revelación divina no se contiene ningún verdadero y propiamente dicho misterio, sino que todos los dogmas de la fe pueden ser entendidos por medio de la razón debidamente cultivada, partiendo de los principios naturales» (DZ, 3041). Sin embargo, también afirma que «aunque la fe esté por encima de la razón, ninguna verdadera disensión puede haber jamás entre fe y razón, como quiera que el mismo Dios revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad» (DZ 3017).

Setenta años más tarde, Henri de Lubac fue condenado por su obra *Le Surnaturel* (1946). [310] En ella, el teólogo francés, amigo de Teilhard de Chardin, expresaba su convicción de que, independientemente de toda revelación histórica, existe en el ser humano un fondo sagrado que le hace anhelar y buscar a Dios, y que esta búsqueda es ya, por sí misma, fuente de revelación. Porque somos imágenes de Dios, los humanos tenemos un apetito preformado de lo divino. Con ello, de Lubac desarrollaba el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, según el cual existe un deseo natural de Dios que tiene también una capacidad cognitiva. [311] La constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (1965) volvió a retomar la dialéctica entre el hecho de que «Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con seguridad por la luz natural de la razón humana, partiendo de las criaturas» y, por otro lado, que «hay que atribuir a Su revelación el que todo lo divino que por su naturaleza no sea inaccesible a la razón humana lo pueden conocer todos fácilmente, con certeza y sin error alguno, incluso en la condición presente del género humano» (DZ 4206).

Don y capacidad, tal es la bipolaridad del fenómeno revelatorio a partir de un planteamiento dual. El *existencial sobrenatural* de Karl Rahner es un intento de dar respuesta a este mismo dilema: el ser humano está radicalmente constituido como *capax*

Dei. [312] La revelación, entonces, no es un acto exterior de Dios respecto al mundo e independiente de la historia, sino que es en la historia donde se despliega ese fondo trascendente que Dios ha otorgado al ser humano: «La relación más universal entre Dios y el mundo en devenir consiste en que Dios, como el más íntimo, y así precisamente el absoluto trascendente, concede al ente finito una trascendencia activa en sí mismo, en su hacerse o devenir». [313]

Desde esta perspectiva, las diversas revelaciones que dan origen a las distintas religiones forman parte del lento desplegarse del ser humano hacia Dios. Este desarrollo de la especie humana es, al mismo tiempo, el desplegarse de Dios en ella mediante las sucesivas revelaciones que se han dado a lo largo de la historia. Ello da pie a comprender la historia como *mayéutica*, partera, de la revelación. [314]

La historia permite la gestación y el nacimiento de lo divino que hay en el ser humano. De ahí la expresión *mayéutica histórica* acuñada por Andrés Torres Queiruga, la cual «representa el anuncio de lo que el hombre se encuentra siendo en concreto por la libre iniciativa divina, en un proceso siempre abierto a la novedad de una historia que se abre sin límites». [315] De este modo, «Dios, como puro amor siempre en acto, está siempre revelándose al hombre en la máxima medida que le es "posible"; de modo que los límites de la revelación histórica no se deben a una reserva divina, sino a una incapacidad humana: la incapacidad constitutiva del hombre que, como ser finito, tan sólo oscura, ambigua y lentamente puede ir cayendo en la cuenta de la palabra viva que Dios le está constantemente dirigiendo». [316] Ello lleva a Torres Queiruga a definir la revelación de un modo bello y audaz: como «la última y auténtica realización del hombre». [317] Y también:

> En la realización del hombre se realiza la revelación, la cual, a su vez, constituye su última y suprema realidad [...]. Es esa culminación que refluye en todo el ser transformándolo y transfinalizándolo desde su más fina y extrema, pero profunda y suprema, realización. [318]

Ahora bien, Torres Queiruga habla como teólogo cristiano. En el horizonte en que nos movemos en el presente ensayo, abrimos estas afirmaciones al horizonte completo de las tradiciones religiosas de la humanidad. Ello comporta que la dimensión histórica de la revelación tenga un doble dinamismo: por un lado, una progresiva comprensión de las revelaciones que se dieron el pasado, teniendo en cuenta que «cada descubrimiento revelatorio crea él mismo historia y origina una tradición que constituye el contexto irrenunciable donde ha de entenderse la palabra original»; [319] y, por otro, la apertura a nuevas revelaciones que puedan darse en el futuro.

3. Plenitud y límites de toda revelación

Con la dificultad que conlleva toda doble afirmación aparentemente contradictoria, postulo que hay que ser capaces de sostener dos polos a la vez: por un lado, la afirmación de que cada religión conduce a la plenitud de la Ultimidad, en la medida en que cada una contie-ne en sí misma los elementos necesarios para que el ser humano se adentre en ese Fondo que le origina y lo origina todo. Cada una de ellas abre una región de realidad, una correlación compacta y coherente entre nóesis y nóemas. Puesto que hacen una aportación irrepetible, las religiones actualmente constituidas siguen teniendo un rol que ejercer con todo su legado espiritual: las tradiciones aborígenes disponen de los elementos necesarios para vivir integradas en su entorno y sostener la comunidad en un diálogo continuo con los tres mundos; el judaísmo, siendo fiel a una Alianza una y otra vez renovada por Dios; el cristianismo, aportando la noción de un Dios hecho hombre que se ha encarnado en una existencia desarmada hasta el límite; el islam invitando a la entrega absoluta al Dios trascendente que libera de toda idolatría; el hinduismo, desvelando que el Dios trascendente (*Brahmán*) coincide con el espíritu inmanente (*âtman*); el buddhismo, indicando que todo es vacío e interrelación; el taoísmo, invitando a la sabiduría del no-hacer... En el interior de cada tradición está el camino hacia el Todo, y en este sentido cada religión se basta a sí misma, porque contiene los elementos necesarios para ir abriendo el corazón y la mente humanas a ese Fondo sin fondo.

Pero, a su vez, podemos pensar que a lo largo del desarrollo de la humanidad se dan manifestaciones sucesivas de la trascendencia en función de la capacidad cognitiva del ser humano y de su cualidad ético-espiritual, con lo cual, las revelaciones se expanden al ritmo del desarrollo humano. Cuanta más conciencia, más posibilidades de que aquéllas sean más completas e integrales. De todas las religiones actualmente existentes, es la fe bahá'í la que tiene mayor conciencia de la evolución de la revelación. Algunas de las anteriores reconocen esta progresión hasta antes de ellas mismas, pero se detienen en su fundador. Si cada religión es un lenguaje y todo lenguaje está culturalmente condicionado, está claro que las religiones tradicionales están también ubicadas en unos espacio-tiempos determinados. Ello no impide para nada la validez del núcleo de su mensaje —el triple descentramiento hacia la alteridad del Otro, de los otros y de lo otro —, pero sí que puede variar el modo de decirlo, sus imágenes y símbolos concretos. Todo ello no nos arroja a un desvarío sin contornos ni límites, sino a un acto continuo de discernimiento.

Tampoco significa que cada nueva revelación —y, por tanto, la religión que ella funda y configura— sea mejor y más completa que las anteriores, ni que hayan de ser mejores las religiones del futuro, ya que el contenido y el efecto de la revelación depende del estado de receptividad de su mediador y de la generación que la acoge. Sin embargo, sí

que nos podemos inclinar a decir que se produce un *plus* de revelación en su conjunto, ya sea a través de *nuevas* revelaciones, ya sea mediante la fecundación del interior de cada antigua tradición, iluminando con mayor profundidad y amplitud su contenido original, tal como sucedía en la comprensión que tenía Alce Negro al final de su vida sobre las visiones que había tenido en su infancia. [320] En los evangelios se pone en boca de Jesús que hay verdades que no se pueden saber todavía porque no se podrían soportar y que el Espíritu irá guiando hasta la Verdad completa (Jn 16,12-13). Del mismo modo, en el Corán, aunque en un versículo se diga que Muhammad es el sello de los profetas (Corán 33,40), se deja la puerta abierta a otras tradiciones diciendo:

> Hemos instituido para cada uno de vosotros un sendero, una ley y un camino. Si Dios hubiese querido, os hubiese reunido en una comunidad única, pero os ha dividido con el fin de probaros en lo que os ha dado. *¡Competid en las buenas obras!* Vuestro lugar de reunión, el de todos, está junto a Dios. Él os hará saber aquello en que estáis en discrepancia (5,48). [321]

Competir en las buenas obras en lugar de discutir sobre quién conoce el mejor sendero hacia ese Fondo que se abre por todas partes y en todas partes según la limpieza de corazón es, sin duda, la propuesta más fecunda para el encuentro interreligioso. En cada tradición se dan los medios para discernir la cualidad del contenido revelatorio de las demás: el triple descentramiento al que nos venimos refiriendo una y otra vez. Esta apertura está contenida en cada tradición. La dificultad es que tendemos a reconocer la revelación sólo cuando se expresa en las propias categorías, con graves dificultades para aceptar que pueda ser dada con otros rasgos que los nuestros. En cada *catedral semiótica* hay infinitud y finitud. Por ello las catedrales abren y cierran, acogen pero también encierran. Surgirán catedrales nuevas sin que por ello queden canceladas las antiguas. Lo que hay que evitar es que las catedrales se conviertan en cárceles.

Así, terminamos por donde habíamos comenzado: ante la apertura infinita de la Realidad de la cual toda revelación es un destello. Forma parte del espíritu de nuestro tiempo descubrir cómo semillas del futuro se están gestando en un presente liminar, apenas perceptibles todavía a nuestra mirada.

El Misterio, porque es *misterio* y no *enigma*, quedará siempre abismado en su propia profundidad. Cuanto mayor sea su desvelamiento, mayor será la hondura por alcanzar. De otro modo caeríamos en un reduccionismo antropocéntrico en el que las tradiciones religiosas, y todavía más las corrientes místicas, no se reconocen. En palabras del teólogo alemán Eberhald Jüngel:

> Dios no es un misterio en el sentido de una Oscuridad que rehúye ser conocida y que se escapa a la comprensión, sino todo lo contrario: es un misterio en el sentido de Plenitud de luz, el Ser superabundante [del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en lenguaje cristiano], que sólo se puede revelar por su propia iniciativa. Las

> puertas de tal misterio sólo se abren desde el interior. Pero cuando se abren, el Misterio se da entonces a conocer, sin dejar por ello de ser un misterio. El Misterio no pierde su carácter de misterio al comunicarse. Todo lo contrario: cuanto más conocido, más misterioso resulta». [322]

Neti, *Neti*, «no es esto, no es esto», repite la tradición hindú. Y el *Tao te king* nos dice que lo único que podemos hacer es maravillarnos oscureando la oscuridad de ese Fondo único que se llama Oscuridad. [323]

Conclusiones

En una ocasión, un discípulo le preguntó a su maestro:
—Señor, ¿la revelación procede de fuera o de dentro?
El maestro le respondió sorprendido:
—¿Hay alguna diferencia?

De la tradición islámica contemporánea

A las religiones les interesa la Verdad en cuanto que son caminos hacia la Vida (cf. Jn 14,6). Lo vimos con los hermanos Pandava ante las preguntas que les hacía la voz del lago; lo vimos en los himnos de Zarathustra; lo reencontramos en el pacto de alianza de Yahvéh con su pueblo, en las exhortaciones del Corán y en la respuesta de los discípulos a Jesús: «¿A dónde iríamos, Señor, si sólo tú tienes palabras de vida eterna?» (Jn 6,68).

La dificultad del fenómeno revelatorio radica en que de tal modo queda identificado lo que se revela con la mediación a través de la cual se manifiesta, que es verdaderamente muy difícil separar el contenido revelatorio del continente que lo vehicula. Por un lado, hay que afirmar esta unidad constitutiva entre forma y fondo pero, al mismo tiempo se trata de dos ámbitos que hay que distinguir. Es fundamental, para el tema que hemos estado tratando, considerar que es posible diferenciar el contenido revelatorio del receptáculo humano-cultural con que se expresa. No hacer esta distinción condena a las religiones al inmovilismo y a la fosilización; en lugar de catedrales (mezquitas, sinagogas o pagodas) construye cárceles que imposibilitan la adaptación a épocas y culturas diversas, así como la acogida de la revelación que se vierte en las formas de las demás tradiciones.

Por otro lado, a lo largo de este ensayo nos hemos movido entre dos polos: la *irrupción* de lo divino y la *autoiluminación* de la consciencia. Trascendencia e inmanencia, revelación y aumento de claridad cognitiva, afuera y adentro, descender y emerger, etcétera, hablan de los dos extremos del arco entre los que se despliega el desarrollo de lo humano. Vamos hacia aquello que somos sin que aún lo sepamos. Desde el paradigma inmanentista —sea de cuño religioso o secular—, la *irrupción* o descubrimiento de lo divino despierta la sospecha de la alucinación o de la heteronomía; desde el paradigma teísta, la *autoiluminación* de la conciencia despierta en otros la sospecha de que lo divino queda absorbido en lo humano. [324] Hay que esforzarse por comprender qué es lo que cada aproximación afirma y de qué trata de prevenir cuando

rechaza el polo que considera contrario, cuando es sólo complementario.

La revelación se presenta como una anticipación de lo que es para todos pero que aún no se da o la mayoría todavía no es capaz de percibir. En cada tradición se pide un voto de confianza para creer en esta antelación. Pero hemos visto que este voto de confianza requiere criterios de discernimiento para que no sea la adhesión a un delirio. El hecho de que Dios sea la plenitud del Ser que impulsa a todos los seres a su plenitud se convierte en el criterio de discernimiento último de toda forma, modo y contenido de revelación. Sólo aquello que suscita una mayor cualidad de existencia es digno de seguirse. Un aumento de ser que, para que conduzca a la verdadera plenitud del ser, se manifiesta de un modo inconfundible: mediante la entrega de la propia existencia. La plenitud de toda experiencia religiosa auténtica es plenitud vaciante. Tanto más plenificante es cuanto más desaloja del propio yo, tanto personal como comunitario.

Recapitulando todo cuanto se ha dicho a lo largo de los capítulos anteriores, los criterios objetivables para discernir la cualidad de una experiencia o contenido revelatorio se pueden resumir en los siguientes rasgos:

1. Sean cuales sean sus contenidos concretos, la fiabilidad de una revelación radica en su capacidad de suscitar un triple descentramiento o trascendimiento: hacia el Otro, hacia los otros y hacia lo otro. El primer trascendimiento marca el camino místico hacia el Misterio; el descentramiento hacia los demás indica el camino ético; y el descentramiento hacia las cosas y hacia la naturaleza indica el camino estético y ecológico, o mejor aún, *ecosófico*, en el sentido de estar a la escucha de la sabiduría de la Tierra. [325] Estos tres polos están presentes en todas las tradiciones religiosas y en ello radica su credibilidad, su capacidad de ofrecer caminos de salvación, liberación, iluminación o como quiera que se nombre la capacidad transformadora que contienen. La cualidad revelatoria se muestra en la inseparabilidad de los tres ámbitos: a más adentramiento en la Ultimidad, mayor atención y compasión por los demás y mayor maravillamiento por la belleza del mundo y capacidad para integrar los contrarios.

2. La revelación no surge de la autocomplacencia de una persona ni de un grupo, sino que los primeros en ser interpelados son los que la reciben, llevándolos más allá de sí mismos. La revelación tiene siempre un carácter trascendente que pone en cuestión, en primer lugar, a la persona y grupo que la acoge. Ello impide que queden cerrados sobre sí mismos, alimentando su autosatisfacción o el narcisismo de ser depositarios de ese contenido revelatorio. Si bien con lo revelado recibe una seña de identidad, esa misma revelación, en tanto que es *recibida* y no *construida*, supone una continua desinstalación.

3. Decimos que se da *revelación* en la medida en que no surge de un deseo o de un razonamiento fabricados, sino que se sitúa en el terreno de lo que irrumpe y nos es dado, siempre abierto, aunque el texto fundacional haya sido cerrado. Se ha cerrado su

extensión, pero no su profundidad. El signo de que es revelado está en la capacidad de suscitar el camino hacia tal profundidad. Si es revelado es que se adentra en la trascendencia y ese adentramiento es inacabable. No cierra aunque delimite su terreno. Se expande. Fija un punto en el horizonte, pero ese horizonte es inacabable. Este abrir permite el crecimiento de las personas y de las comunidades.

La revelación, ya venga de la absoluta Otredad o de las propias profundidades, se distingue del desvarío porque posibilita una apertura progresiva hacia las cualidades éticas y espirituales del ser humano. Hacia ellas camina la humanidad, en los albores de una especie que apenas ha empezado a despertar. Una apertura infinita y un despertar que se verifican en el impulso hacia una cercanía, respecto de los desheredados de la Tierra, que también debería ser infinita, de modo que la revelación de la Ultimidad se refleje en la veneración y compromiso por los últimos. Porque cuanto a más realidad nos abrimos, descubrimos que todos estamos en todos, todos somos todos, tanto como Él lo está en todo y en todos, porque Él lo es todo.

Bibliografía

AA. VV., *El viaje del chamán*, Kairós, Barcelona 1998.

Alonso Schökel, L., *La palabra inspirada*, Cristiandad, Madrid, 1986.

Álvarez, J., *Éxtasis sin fe*, Trotta, Madrid 2000.

Andrés Martín, M., *Los Recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1973.

Arco Iris Llameante (J. Neihardt), *Alce Negro habla* [1932], José J. de Olañeta, Palma de Mallorca 2000.

Aurobindo, Sri, *La vida divina* [1949], 3 vols., Kier, Buenos Aires 1971-1980.

Aya, A., *El secreto de Muhammad*, Kairós, Barcelona 2006.

— *Ensayos de metafísica islámica*, Junta islámica, Córdoba 2001.

— *Islam para ateos*, Palmart, Valencia 2004.

Bhagavad Gita Edición a cargo de Consuelo Martín, con los comentarios advaita de Sankara, Trotta, Madrid 1997.

— Edición de Publisamo, Barcelona 1998.

Bahá'u'lláh, *Epístola al Hijo del Lobo*, Bahá'í, Buenos Aires 1985.

— *Libro más sagrado*, Bahá'í, Terrassa 1994.

— *Palabras Ocultas*, Bahá'í, Terrassa 1994.

— *Libro de la Certeza*, Bahá'í, Terrassa 1995.

Bárcena, H. «Símbolos nada más. Aproximación a una hermenéutica espiritual sufí», en: M. Corbí (coord.), *Lectura simbólica de los textos sagrados*, CETR, Barcelona 2006, pp. 79-101.

— «Leer el Corán hoy desde el sufismo. Una aproximación a la hermenéutica espiritual sufí», en: Jornada de Resonancia del Tercer Encontre a Can Bordoi (en prensa).

Bénoit, P., «Revelación e inspiración», *Concilium* 10 (1965), 13-32.

Boff, L. , *El despertar del águila*, Trotta, Madrid 2000.

Bokhâri, El-, *Les Traditions islamiques*, t. III, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, París, 1977.

Brunner, A., *La religión*, Herder, Barcelona 1963.

Burkert, W., *Cultos mistéricos antiguos* [1987], Trotta, Madrid, 2005.

Cáceres, M. y Reyes Marzo, L. J, *La fe Bahaí,* Religión y cultura, Madrid 1998.

Campbell, J., *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, [1949], FCE, México 2001.

Certeau, M. de, *La fable mystique*, Gallimard, París 1982. *La fábula mística*, Siruela, Madrid 2006.

Cirlot, V. y Garí, B., *La mirada interior*, Martínez Roca, Barcelona 1999

Corán, El Introducción, traducción y notas de Juan Vernet, Planeta, Barcelona 1982.

— Introducción, traducción y notas de Julio Cortés, Herder, Barcelona 2005.

Corbí, M. *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1983.

— *Conocer desde el silencio*, Sal Terrae, Santander 1992.

— *Religiones sin religión*, PPC, Madrid 1996.

— (coord.) *Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI*, Primer Encuentro en Can Bordoi, CETR, Barcelona 2004.

— (coord.) *Què poden oferir les tradicions religioses a les societats del segle XXI?*, Segon Encontre a Can Bordoi, CETR, Barcelona 2005.

— (coord.) *Lectura simbólica de los textos sagrados*, Tercer encuentro en Can Bordoi, CETR, Barcelona 2006.

— *Métodos de silenciamiento*, CETR, Barcelona 2006.

Corpus Hermeticum y *Asclepio*, Edición de Brian P. Copenhaver, Siruela, Madrid 2000.

Cuervo-Arango, F. «Historia de Abraham», *Cuadernos de la diáspora* 3 (1995), 57-71.

Daishi, Y., *El canto del inmediato satori*, Kairós, Barcelona, 2001.

Damasio, A., *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona 1996;

— *La sensación de lo que ocurre*, Debate, Madrid, 2001.

Denzinger, H., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum*

Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum, Herder, Barcelona 1999.

Domínguez Morano, C., *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 2006.

Dulles, A., *Models of revelation*, Doubleday & Company, Nueva York, 1983.

Eckhart, M., *El fruto de la nada* (edición y traducción de Amador Vega Esquerra), Siruela, Madrid 1999.

Eliade, M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México 1960

— *Mito y realidad*, Guadarrama, Barcelona 1968.

— *Iniciaciones místicas* [1958], Taurus, Madrid 1975.

— *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* I-IV, Cristiandad, Madrid (1976-1980).

Evangelio de Guru Nanak, El (traducción, selección y edición de J. I. Guerra Tobalina), Visión Libros, Barcelona 1980.

Erdely, J., *Cómo identificar una secta*, Publicaciones para el estudio científico de las religiones, México 2002.

Esslemont, J. E., *Bahá'u'lláh y la nueva Era. Una introducción a la fe bahá'í* [1937], Bahá'í de España, Terrassa 2006.

Fericgla, J. Mª, *Los chamanismos a revisión*, Kairós, Barcelona 22006.

Ferjani, M.-CH., *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, París 2005.

Font i Rodon, J., *Religió, psicopatologia i salut mental*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1999.

— «Espiritualitat i salud mental. Una aproximació psicològica», *Quaderns Fundació Maragall* 76 (2006), 30.

Gadamer, H.-G., *Verdad y método* [19], Sígueme, Salamanca.

— «Lenguaje y comprensión», en: *Antología*, Sígueme, Salamanca 2001, 99-115.

Galindo, E. *et al.*, *Enciclopedia del Islam*, Darek-Nyumba, Madrid 2004.

Gandhi, M., *Historia de mis experiencias con la verdad* [1929], Arkano Books, Madrid 2001.

— *Escritos esenciales* [1948], Sal Terrae, Santander 2004.

— *Mi Dios*, Sal Terrae, Santander 2005.

González Faus, J. I., *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander 1984.

Grof, Ch. y St., *La Tormentosa búsqueda del Ser* [1990], Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona 1995.

Guardini, R., *Religión y revelación* [1958], Guadarrama, Madrid 1964.

Hamer, D., *El gen de Dios* [2004], La esfera de los libros, Madrid 2006.

Hildegarda de Bingen, *Scivias: Conoce los caminos*, Trotta, Madrid 1999.

Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [1913], FCE, México-Madrid 1993.

Ibn Arabî, *Las revelaciones de La Meca*, Siruela, Madrid 1996.

— *Le livre des Chatons des Sagesses*, 2 vols., Les Éditions Al-Bouraq, Beirut 1998.

Idel, M. *Cábala. Nuevas perspectivas* [1988], Siruela, Madrid 2005.

Iser, W., *El acto de leer: teoría del efecto estético* [1978], Taurus, Madrid 1987.

Izutsu, R. *Sufismo y taoísmo*, vol. I, Siruela, Madrid 1997.

Jäger, W., *En busca de la verdad*, DDB, Bilbao 1999.

— *En busca del sentido de la vida*, Nacea, Madrid 2002.

— *La ola es el mar*, DDB, Bilbao 2002.

Juan de la Cruz, *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1993.

Jung, C.G., *El hombre y sus símbolos* [1964], Caralt, Barcelona 1976.

— *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* [1933-1955], *Obras Completas*, vol. 9/1, Trotta, Madrid 2002.

— *La dinámica de lo inconsciente*, *Obras completas*, vol. 8, Trotta, Madrid 2004.

Jüngel, E., *Dios, misterio del mundo* [1976], Sígueme, Salamanca 1984.

— «Mi teología», en *Selecciones de teología* 42 (2003), n. 165, 43-56.

Kabir, *Au cabaret de l'Amour*, Gallimard/Unesco, París 1957.

Klauck, H.-J., *Los evangelios apócrifos*, Sal Terrae, Santander 2006.

Küng, H., *Judaísmo. Pasado, presente y futuro,* Trotta, Madrid 1993.

— *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 2003.

— *Cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid 2004.

— *El Islam. Historia, presente, futuro*, Trotta, Madrid 2006.

Latourelle, R. y O'Collins, G., *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1967.

— *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1967.

Lao-Tse, *Tao te king*, Ediciones 29, Barcelona 1989.

Lie Zi, *El libro de la perfecta vacuidad* (traducción, introducción y notas por Iñaki Preciado), Kairós, Barcelona 2000.

Lifton, R. J., *Thought Reform and the Psychology of Totalism*, Chapel Hill, North California 1989.

Lonergan, *Insight*, Sígueme, Salamanca 1985.

Loy, D., *No dualidad* [1988], Kairós, Barcelona 2000.

Lubac, H. de, *El Misterio de lo sobrenatural* [1965], Estella, Barcelona 1975.

Maalouf, A., *Los jardines de luz*, Alianza, Madrid 1991.

Marina, J. A., *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona 2002.

— *Por qué soy cristiano*, Anagrama, Barcelona 2005.

Markschies, CH., *La gnosis*, Herder, Barcelona 2002.

Márquez, A., *Los alumbrados*, Taurus, Madrid 1972.

Martin, C., *Conciencia y realidad*, Trotta, Madrid 1998.

Martín Velasco, J., «Revelación y tradición. Una aproximación fenomenológica desde la historia de las religiones», RET 52 (1992), 315-347.

— *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999.

— *EL hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002.

— (ed.), *La experiencia mística*, Trotta-Centro Internacional de Estudios Místicos, Madrid 2004.

— «Revelación y fe desde la perspectiva de las ciencias de las religiones», en: Cátedra Chaminade, *La fe*, Fundación Santa María-PPC, Madrid 2005, 171-203.

Massignon, L., *La pasión de Hallaj* [1975], Paidós Orientalia, Barcelona 2000.

Mateos, J., *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, El Almendro, Córdoba 1995.

Mehrabkhani, R., *La aurora del prometido*, Bahá'í de España, Terrassa 1994.

Meliá, B., *Ayvu Rapyta. Textos míticos guaraníes del Paraguay*, Universidad Católica de Córdoba, Córdoba (Argentina) 2005.

Melloni, J., *El Uno en lo múltiple*, Sal Terrae, Santander 2003.

Merton, T., *El camino de Chiang Tzu*, Debate, Madrid 1999.

Monturiol, Y., *Términos clave del Islam*, Junta Islámica, Córdoba 2006.

Nachez, M., *Estados no ordinarios de conciencia*, Robinbook, Barcelona 1999.

Neher, A., *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975.

— *El exilio de la palabra* [1970], Ríopiedras, Barcelona 1997.

Newberg, A. y A. D'Aquilli, *Why God won't go away,* Ballantine Books, Nueva York 2001.

Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra* [1883], Ed Edaf, Madrid 1964.

— *Ecce Homo* [1888], Alianza, Madrid 1971.

Panikkar, R., *Religión y religiones*, Gredos, Madrid 1965.

— *Misterio y revelación*, Marova, Madrid 1971.

— *The Vedic Experience,* University of California Press, BerkeleyLos Ángeles 1977.

— *El Cristo desconocido del hinduismo* [1979], Grupo Libro 88, Madrid 1994.

— *Ecosofía*, San Pablo, Madrid 1994.

— *La plenitud del hombre*, Siruela, Madrid 1998.

— *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 1999.

— *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999.

— *De la Mística*, Herder, Barcelona 2005.

— *Espiritualidad hindú*, Kairós, Barcelona 2005.

Phipps, W. E., *¿Con Jesús o con Mahoma?*, Acento, Madrid 2001.

Pikaza, X., *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996.

— *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999.

Porete, M., *El Espejo de las almas simples*, Siruela, Madrid 2005.

Rahner, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979.

— y Ratzinger, J., *Revelación y tradición* [1965], Herder, Barcelona 1971.

Ratzinger, J., *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca 2005.

Ramana Maharshi, *Sé lo que eres*, Sri Ramanasramam, Tiruvanamalai 1994.

Reale, G., *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona 2001.

Rodríguez Carmona, A., *La religión judía*, BAC, Madrid 2001.

Rolland, R., *The life of Ramakrishna* [1929], Advaita Ashrama, Calcuta 1974.

Rosny, É. de, *Les Yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*, Plon, París 1881.

— *Ojos que ven en la noche. Un jesuita iniciado en la tradición africana* [1996], Herder, Barcelona 1998.

Rovira Belloso, J. Mª, *La Humanitat de Déu*, Edicions 62, Barcelona 1984.

Rubia, F. J., *Nuestro cerebro nos engaña*, Temas de Hoy, Madrid 2000.

— *La conexión divina*, Crítica, Barcelona 2003.

Sabán, M., *Las raíces judías del cristianismo*, Futurum, Buenos Aires 2002.

— *La matriz intelectual del judaísmo y la génesis de Europa,* t. I, Buenos Aires 2005.

Saraswati, S. S. (Ed.) *Mística medieval hindú*, Trotta-Centro Internacional de Estudios Místicos, Madrid-Ávila 2003.

Schaeffler, R., *Filosofía de la religión*, Sígueme, Salamanca 2003.

Schimmel, A. M.ª, *Las dimensiones místicas del Islam*, Trotta, Madrid 2002.

Schmitz, J., *La revelación*, Herder, Barcelona 1990.

Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía* [1941], Siruela 2000.

— *Los orígenes de la cábala* [1962], 2 vols., Paidós, Barcelona 2001.

— «*...Todo es cábala*» [1976], Trotta, Madrid 2001.

Sicre, J. L., *Los profetas de Israel y su mensaje*, Cristiandad, Madrid 1986.

Suzuki, T. D., *Ensayos sobre budismo zen*, 3 vols., Kier, Buenos Aires 2004.

Tamayo, J. J., *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid 2004.

Teilhard de Chardin, P., *El fenómeno humano* [1955], Taurus, Madrid 1965.

— *Lo que yo creo* [1969], Trotta, Madrid 2005.

— *El corazón de la materia* [1976], Sal Terrae 2002.

Teresa de Jesús, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 1982.

Torrance, R. M., *La búsqueda espiritual. La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia* [1994], Siruela, Madrid 2006.

Torres Queiruga, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987.

— «Revelación», en: C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de teología*, Salamanca 1993, 1216-1232.

— *Repensar la resurrección*, Trotta, Madrid 2003.

— *Diálogo de las religiones y autocomprensión critiana*, Sal Terrae, Santander 2005.

Toscano, M. y Ancochea, G., *¿Qué decimos cuando decimos Dios?*, Obelisco, Barcelona 2001.

Tresmontant, C., *El problema de la revelación*, Herder, Barcelona 1973.

Upanishads Edición a cargo de S. Radhakrishnan, *The principal*

Upanishads [1953], Harper Collins, New Delhi 1998.

— Edición a cargo de Daniel de Palma, Siruela, Madrid 1997.

— Edición a cargo de C. Martín, Trotta, Madrid 2001.

— Edición a cargo de F.G. Hárraz y Oscar Pujol, *La sabiduría del Bosque*, Trotta, Madrid 2004.

Vedas, Los (traducción, noticia, introducción y notas J. Bergua), Clásicos Bergua, Madrid 1988.

Vernet, J., *Los orígenes del Islam*, El Acantilado, Barcelona 2001.

Vives, J. *«Si oyerais su voz...»*, Sal Terrae, Santander 1988.

Wilber, K., *Proyecto Atman* [1980], Kairós, Barcelona 1988.

— *El espectro de la conciencia* [1977], Kairós, Barcelona 1990.

— *Breve historia de todas las cosas* [1996], Kairós, Barcelona 1997.

Zaehner, R.C., *At Sundry Times. An Essay in the Comparation of Religions,* Faber & Faber, Londres 1958. En francés: *Inde, Isräel, Islam. Religions mystiques et revelations prophétiques*, DDB, ParísBruges 1965.

Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, FCE, México 1955.

— *De la Aurora*, Tabula Rasa, Madrid 2004.

Zarathustra, *The Gâthâ of Zarathustra* (traducción y presentación de I. Insler), Lieja 1975.

Zhuang Zi, *Zhuang Zi* (traducción, introducción y notas por Iñaki Preciado), Kairós, Barcelona 2001.

Zimmer, D. E., *Dormir y soñar. La mitad nocturna de nuestras vidas*, Salvat, Barcelona 1993.

Zohar, *El,* Obelisco, Barcelona 2002.

Notas

[1] *Herreros y alquimistas*, Alianza, Madrid 1974, p. 13.

[2] *El Islam. Historia, presente, futuro*, Trotta, Madrid 2006, p. 4.

[3] «Re» es partícula de retroceso, de separación o alejamiento; también puede serlo de repetición o de intensidad (como en *religión*, de *re-legere* o *re-ligare*) o puede ser también privativa (como en *réprobo*).

[4] Fung Yu-lan, *Chuang-tzu*, p. 15-17, citado por: David Loy, *No dualidad*, Kairós, Barcelona 2000, p. 50.

[5] Cf. Éx 12,49; Nm 5,30; 15,29; Lv 6,2; Is 8,16-20; 55,10-11; Jr 18,18; etcétera.

[6] Cf. Rom 16,25; Ef 1,9; 3,3-9; Col 1,26-27; 2,2; 4,3; 1 Tim 3,16.

[7] Cf. Corán 13,39; 18,109; 20,2-4; 56,78-79; 85,21-22.

[8] Tal es el título de la tesis doctoral y obra programática de Karl Rahner (1941), en la que trató de poner las bases de una filosofía de la religión en función de una comprensión del ser humano como apertura radical. Cf. *Oyente de la Palabra,* Herder, Barcelona 1967.

[9] Cf. A. Dulles, *Models of Revelation*, Doubleday Nueva York 1983, p. 17.

[10] Aunque la formulación sea reciente y pertenezca a Raimon Panikkar (*La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid 1999), encontramos la concepción tripartita de lo real en muchos otros autores, desde la *Ética* de Baruch Spinoza hasta el pensamiento de Xavier Zubiri, particularmente en: *Naturaleza, Historia, Dios* [1944], Alianza y Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1999.

[11] Es clásica la clasificación de R. C. Zaehner en torno a la distinción entre religiones místicas y religiones proféticas. Su obra fundamental salió publicada con un título menos conocido que el de su traducción francesa: *At Sundry Times. An Essay in the Comparation of Religions*, Faber & Faber, Londres 1958. En francés: *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et revelations prophétiques*, DDB, París-Bruges 1965. Lo recoge también J. Martín Velasco, en: *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 1999, pp.

88-90; semejantemente, Xabier Pikaza distingue tres tipos de religiones: del cosmos, de la interioridad y de la historia. Cf. *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999, pp. 157199. Desde otra perspectiva, se han distinguido cinco modelos de revelación: el proposicional, a partir de la presentación de una doctrina; el histórico, a partir de acontecimientos fundantes que han sucedido; como experiencia interna; como presencia-ausencia y como nueva conciencia. A. Dulles, *Models of Revelation*, op.cit.

[12] Tomado de: J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado*, Guadalupe-Verbo Divino, Estella 2002, p. 66.

[13] *Brihadâranyaka-Up*., II,5,15.

[14] *Tao te king*, XI, 1-2.

[15] No todos los especialistas están de acuerdo con este significado, tomado de su etimología. Unos lo hacen derivar, en efecto, de *sha* o *sa*, una raíz de la lengua altaica que significa «conocer». Otros, en cambio, consideran que proviene del sánscrito *shramana* (a través del pali *shamana*), que designa al asceta hindú o budista, y que es un término que llegaría a las zonas de Siberia a través del buddhismo chino y tibetano. Con todo, hay un acuerdo generalizado en considerar que el chamanismo asiático no es una creación del buddhismo. Cf. R. M. Torrance, *La búsqueda espiritual*, Siruela, Madrid 2006, p. 349.

[16] Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México 1960, p. 27.

[17] Cf. Josep M.ª Fericgla, *Los chamanismos a revisión*, Kairós, Barcelona 22006, pp. 33-35.

[18] Narrado por Richard Johnson (s. XVI), citado por: Robert M. Torrance, op. cit., p. 189. El subrayado es mío.

[19] K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, Report of the Fifth Thule Expedition (1921-1924)*, traducción de W. Worster, vol. 7, nº 1, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Copenhague 1929, pp. 118-119. Citado por: R. M. Torrance, op. cit., pp. 212-213 y también por: Larry Dossey, «La vida interior del curador», en: AA. VV., *El viaje del chamán*, Kairós, Barcelona 1998, pp. 129-130.

[20] Ibid., p. 114. Citado por: R. M. Torrance, op. cit., p. 212.

[21] Cf. R. M. Torrance, op. cit., p. 269.

[22] Recogido por: R. M. Torrance, op. cit., p. 248. De María Sabina también habla: Stanley Krippner, «Los chamanes: primeros curadores», en: AA. VV., *El viaje del chamán* [1988], op. cit, pp. 144-146.

[23] Se pueden identificar los siguientes rasgos: el dualismo cosmológico, ético y religioso (como la incorporación de ángeles y demonios), la espera de un mesías (*Saosyant*), que Zarathustra consideraba cercano, el triunfo definitivo del bien y la resurrección de los cuerpos.

[24] A él se refiere Yahvéh, según el libro de Isaías: «Yo soy el que dice a Ciro: Tú eres mi pastor y darás cumplimiento a todos mis deseos cuando digas de Jerusalén: "Que sea reconstruida" y del santuario: "¡Echa los cimientos!". Así dice Yahvéh a su Ungido Ciro, a quien he tomado de la diestra para someter ante él a las 37 naciones y vencer a los reyes, para abrir ante él batientes de modo que no queden cerradas las puertas: Yo marcharé delante de ti y allanaré el terreno [...]. A causa de mi siervo Jacob y de Israel, mi elegido, te he llamado por tu nombre y te he ennoblecido, sin que tú me conozcas» (Is 44,28-45,4).

[25] Aunque hay propuestas de fechas que lo retrotraen hasta el s. XII a.C. y otras hasta el s. VI a.C.

[26] De aquí la palabra *mago*.

[27] *Gâthâ*, *Yasna* 34,6.

[28] Cf. Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, I, Cristiandad, Madrid 1978, pp. 319-350.

[29] Cf. *Gâthâ, Yasna* 29, citado por: J. Schmitz, *La revelación*, Herder, Barcelona 1990, p. 33.

[30] Esta prohibición está también recogida en el Libro del Levítico en forma de precepto dado por Dios a Moisés: «No sacrificarás un hijo tuyo a Moloc por el fuego, profanando el nombre de tu Dios. Yo soy el Señor» (Lv 18,21). Evoco aquí las reflexiones de Francisco Cuervo-Arango, «Historia de Abraham», *Cuadernos de la Diáspora* 3 (1995), pp. 57-71.

[31] X. Pikaza, *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996, p. 43.

[32] *Le Zend-Avesta*, Adrien-Maisonneuve, París 1960, vol. II, 335-337, en: J. S. Croatto, op. cit., *textos*, pp. 569-570.

[33] *Gâthâ*, *Yasna* 31,8-10, en J. S. Croatto, op. cit., p. 569.

[34] *Gâthâ, Yasna* 45, en: Mircea Eliade, *Historia de las creencias e ideas religiosas*, IV, *Las religiones en sus textos*, Cristiandad, Madrid 1980, p. 80.

[35] Ibid., p. 80.

[36] *Gâthâ, Yasna* 30, en M. Eliade, op. cit., p. 82.

[37] En este sentido se convierte en una noción cercana al *dharma* hindú y buddhista.

[38] Cf. Gn 8 y 9, donde se narra la alianza de Dios con Noé tras el diluvio. Ya el judaísmo antiguo, en su contacto con el helenismo, consideró que la alianza noética era un pacto más universal que la alianza particular hecha a Israel, y que por medio de ella también se podían salvar los gentiles. Las siete leyes noajidas (o los siete mandamientos noáquicos) son: no practicar la idolatría, no blasfemar, no derramar sangre, no cometer pecados sexuales, no comer animales vivos, establecer un sistema legal y administrar la justicia. Cf. Mario Sabán, *Las raíces judías del cristianismo*, Futurum, Buenos Aires 2002, pp. 102-120 y Antonio Rodríguez Carmona, *La religión judía*, BAC, Madrid 2001, pp. 426-428.

[39] Ver también: Gn 12,1-3; 15,1-16; caps. 17, 18, 22 y 28; 32,23-31; etcétera.

[40] Cf. Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía* [1941], Siruela 2000, pp. 61-100.

[41] Mario Sabán distingue entre seis tipos de mesianismos en su obra: *La matriz intelectual del judaísmo y la génesis de Europa*, Buenos Aires 2005, pp. 583-604.

[42] Particularmente, caps. 7-10. Se data hacia el siglo I a.C., y probablemente fue escrito en Alejandría.

[43] Cf. J. M.ª Rovira Belloso, *La humanitat de Déu*, Edicions 62, Barcelona 1984, p. 113.

[44] R. Latourelle, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1982, p. 81.

[45] En el Nuevo Testamento, el término revelación (*apokalypto*) aparece 44 veces, 26 en forma verbal y 18 como sustantivo.

[46] Cf. Juan Mateos, *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, El Almendro, Córdoba 1995.

[47] Cf. Mt 20,24-28; Mc 10,41-45; Lc 22,24-27; Jn 13.

[48] Cf. Hch 4,12; Ef 1,19-21; Flp 2,9; 1 Tim 2,5; etcétera.

[49] Cf. Rom 6,10: Heb 7,27; 9,12.26; 10,10.

[50] Ello según el canon católico. En el canon protestante sólo tiene vigencia el canon corto del Antiguo Testamento, donde están ausentes siete libros llamados *Deuterocanónicos*: los dos libros de los Macabeos, Tobías, Judit, Baruc, el Eclesiastés (o Sirac) y la Sabiduría.

[51] Aunque tienen un rango diferente, los *hadices* («hechos y dichos») del Profeta también son normativos y preceptivos en el islam. Constituyen la *Sunna*, «tradición». La colección más fidedigna es la que recogió Bokhari en el s. IX, mencionando la cadena de transmisión a través de los dos primeros siglos del islam. En el s. XIV, Tabrizi reunió otras cinco colecciones junto a ésta y compuso la obra *Mishkat al-Masabih*, que hoy es tenida como la oficial.

[52] 38. Ver también: Corán 5,48; 6,84-87.155-157; 9,111; 10,94; 11,17; 12,110-111; *et passim*.

[53] Volveré repetidamente sobre esta cuestión. Cf. caps. 4.3; 5.1.2; 6.5.

[54] Cf. Abdelmumin Aya, *El secreto de Muhammad*, Kairós, Barcelona 2006.

[55] Citado por: A. Aya, op. cit., p. 38.

[56] Se encuentran más *hadices* en: Bokhâri, *Les Traditions islamiques*, t. III, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, París 1977, pp. 520-528. A. Aya recoge otros de otras colecciones. Cf. op. cit., pp. 159-162.

[57] La versión que da A. Aya es todavía más contundente. Cf. op. cit., p. 36.

[58] Sobre las características del estado teopático: Cf. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, op. cit., pp. 406-422.

[59] Cf. Corán 2,177.215.254.271; 3,17.191; 4,29.36.58.69.94.135; 5,8.12.28.55.89; 6,151-153; 7,55-56.204; 8,1-4; 9,71.119; 16,90-91; 17,22-38; 22,77-78; 26,55; 33,35;

42,37-39; 70,22-36; 73,20; 76,9-10; 83,18; 84,6; 89,1720; 90,10-18; 93; 98; 103; 107. Hans Küng menciona particularmente el pasaje de la azora 17,22-38. Cf. *El Islam*, op. cit., pp. 115-117.

[60] Cf. Yaratul-lah Monturiol, *Términos clave del Islam*, Junta Islámica, Córdoba 2006, p. 111.

[61] Cf. Corán 3,3-4.7.84; 20,2-3.113-114; 17,105-106; 21,10; 39,23; 53,418; 56,75-80; 65,11-12; etcétera.

[62] Ver también: Corán 2,45; 17, 107-109; 22,54; 25,63-64; 32,15.

[63] Hago referencia a la obra clásica de Rudolf Otto, *Lo santo* [1917], Alianza, Madrid 1998, particularmente las pp. 22-66.

[64] Ver también: Corán 23,62; 39,69; 43,4; 56,75-80; 85,21-22. A veces aparece la expresión: «Tabla bien guardada» (*Lawh al-Mahfuz*). Cf. Corán 6,38; 17,60; 20,54; 85,22.

[65] Cf. Corán 2,116.221; 3,79-80.95.186; 4,36.48.171-172; 5,17.7276.116-118; 6,101; 9,30-31; 10,68; 17,111; 18,4-6; 19,35-36; 21,26-27; 25,2; 39,4; 43,16-18.81.

[66] 52. Hay diversas versiones sobre la edad que tenía cuando se produjo esta experiencia. Algunos autores la retrotraen a los 27 años y otros la posponen hacia los 38. Cf. Sirdar Kapur Singh, *Guru Nanak's Life and Thought*, Guru Nanak Dev University, Amritsar 2001, p. 5.

[67] Tomado del *Puratan janamsakhi*, en: *El Evangelio de Guru Nanak*, Visión Libros, Barcelona 1980, pp. 71-72.

[68] Su primer brote se remonta hasta 1863, cerca de Bagdad, cuando Bahá'u'lláh proclamó ante sus discípulos ser el Esperado, pero puede considerarse oficialmente constituida en 1963, con la creación de la *Casa Universal de la Justicia* y la elección de los primeros miembros, cuya sede se encuentra en Haifa.

[69] José Ignacio Guerra, introducción a: *El Evangelio de Guru Nanak*, op. cit., pp. 7-10.

[70] Citado por: J. E. Esslemont, *Bahá'u'lláh y la nueva Era. Una introducción a la fe bahá'í,* [1937], Bahá'í de España, Terrassa 2006, p. 32.

[71] Texto citado por: R. Mehrabkhani, *La aurora del prometido*, Bahá'í de España, Terrassa 1994, p. 70.

[72] Bahá'í, Terrassa 1994.

[73] Bahá'í, Terrassa 1995.

[74] Ibid., p. 7.

[75] Conocida con el nombre de *Jardín de Ridván*, por ser en este lugar, a las afueras de Bagdad, donde acampó la caravana de seguidores durante esos doce días de retiro antes de ser exiliado de nuevo, esta vez a Constantinopla.

[76] Bahá'í, Terrassa 1999.

[77] *El libro más sagrado* [1873], Bahá'í, Terrassa 1999, n. 103, p. 58.

[78] Bahá'u'lláh cita para ello un versículo del Corán: «No hacemos diferencia entre ninguno de ellos» (Corán 2,136).

[79] Cf. *Libro de la certeza*, op. cit., p. 121.

[80] Nótese que no se menciona a Mani, surgido en aquellas regiones en el s. III de nuestra era.

[81] *Libro de la certeza*, op. cit., p. 123.

[82] «Quien se arrogue una Revelación directa de Dios antes del término de mil años completos, semejante hombre es ciertamente un impostor», *El libro más sagrado* [1873], op. cit., p. 35.

[83] Es el dios más popular del *Rig Veda*, al que están dedicados 250 himnos.

[84] *Sama Veda*, II, 2,1, *Los Vedas* (traducción, noticia, introducción y notas J. Bergua), Clásicos Bergua, Madrid 1988, p. 502.

[85] *Rig Veda*, IX, 1, 1-5, op. cit., p. 103.

[86] 72. *Rig Veda* X,129,1-6, en: R. Panikkar, *The Vedic Experience,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles 1977, p. 59.

[87] Citado por: J. Singh Neki, *The Spiritual heritage of the Punjab*, Guru Nanak Dev University, Amritsar 2000, p. 14.

[88] Traducciones libres a partir de las versiones de Daniel de Palma, *Upanishads*, Siruela, Madrid 1997 y S. Radhakrishnan, *The principal Upanishads*, Harper Collins, Nueva Delhi 1998.

[89] *Majjhima Nikâya. Los sermones medios del Buddha*, Kairós, Barcelona 1999, sermón 26, pp. 14-15.

[90] *Samyutta Nikâya*, III, citado por: D. T. Suzuki, *Ensayos sobre Budismo*, I, Kier, Buenos Aires 2004, p. 75.

[91] Ibid. p. 76.

[92] Con todo, hay que matizar esta afirmación, porque la tradición bíblica también venera el Silencio como ámbito de revelación. Dice un adagio patrístico: «Jesús es la Palabra surgida del Silencio». E Ignacio de Antioquía: «El que posee de verdad la palabra de Jesús, puede también escuchar su silencio, a fin de ser perfecto», *Carta a los Efesios*, XV,2. De igual modo, en el salmo 19 se dice: «No es un mensaje, no hay palabras, ni su voz se puede oír, pero por toda la tierra se adivinan sus rasgos y sus revoloteos hasta el confín del mundo» (19,4). Sobre el Silencio en la Biblia, véase el extraordinario libro de André Neher, *El exilio de la palabra* [1970], Riopiedras, Barcelona 1997.

[93] *El camino de Chiang Tzu*, versión y traducción de Thomas Merton, Debate, Madrid 1999, p. 61.

[94] John Searle, en: Bryan Magee, *Men of Ideas*, Viking Press, Nueva York 1978, p. 184, citado por: David Loy, *No dualidad* [1988], Kairós, Barcelona 2000, p. 62.

[95] «Language, Epistemology and Mysticism», en S. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analisis,* OUP, Oxford-Nueva York 1978, pp. 26-27, citado por: J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, op. cit., p. 40.

[96] Cf. Raimon Panikkar, *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid 1994, pp. 2124; *La plenitud del hombre*, Siruela, Madrid, 1998, pp. 69-70.

[97] *De la mística*, Herder, Barcelona 2005, pp. 131-161.

[98] Cf. J. Martín Velasco, «Revelación y fe desde la perspectiva de las ciencias de las religiones», Cátedra Chaminade, *Fe*, Fundación Santa María-PPC, Madrid 2005, p. 184.

[99] En Clemente de Alejandría, *Stromata* V, 109, 2-3, citado por: M. Toscano y Germán Ancochea, *¿Qué decimos cuando decimos Dios?*, Obelisco, Barcelona 2001, p. 33.

[100] Esta cuestión ha sido trabajada ampliamente por Mariano Corbí. A sus estudios me remito. Particularmente: *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1983. De un modo más simplificado: *Religiones sin religión*, PPC, Madrid 1996, pp. 9-71. Su investigación avanza inexorablemente y es compartida en encuentros plurales, cuyas ponencias van siendo publicadas. Cf. *Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI*, Primer Encuentro en Can Bordoi, CETR, Barcelona 2004; *Què poden oferir les tradicions religioses a les societats del segle XXI?*, Segon Encontre a Can Bordoi, CETR, Barcelona 2005; *Lectura simbólica de los textos sagrados*, Tercer encuentro en Can Bordoi, CETR, Barcelona 2006.

[101] R. M. Torrance, *La búsqueda espiritual*, Siruela, Madrid 2006, p. 308.

[102] Cf. W. Burkert, *Cultos mistéricos antiguos* [1987], Trotta, Madrid 2005, pp. 104-105.

[103] Cf. C. G. Jung, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, *Obras completas*, vol. 9/1, Trotta, Madrid 2002.

[104] Cf. Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito* [1949], FCE, México 2001; C. G. Jung, *El hombre y sus símbolos*, Caralt, Barcelona 1976.

[105] Ibn Arabî, *Le livre des Chatons des Sagesses*, Les Éditions Al-Bouraq, Beirut 1998, t. II, pp. 613-623.

[106] *Inculturación* es un término surgido en el ámbito del cristianismo contemporáneo: la adaptación del Evangelio a las diversas culturas del planeta, más allá de su primera *inculturación* judeo-greco-latina. En el ámbito de la antropología y de la sociología se utilizan otros términos: se habla de *en-culturación* para referirse al proceso de asimilación personal de la propia cultura y de *a-culturación* para designar el encuentro con culturas ajenas. En el caso de la *inculturación*, el sujeto es la fe, o el Evangelio, que se incorpora —«toma cuerpo»— en un determinado marco socio-cultural según sus formas propias.

[107] Tomo estos tres verbos de: F. Manresa, *Asumir, corregir, planificar*, Quaderns de l'Institut de Teologia Fonamental, Sant Cugat del Vallès 1992.

[108] Raimon Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo* [1979], Grupo Libro 88, Madrid 1994, p. 9.

[109] R. M. Torrance, op. cit., p. 339.

[110] W. Iser, *El acto de leer: teoría del efecto estético* [1978], Taurus 1987, Madrid p. 150.

[111] Cf. Arco Iris Llameante (J. G. Neihardt), *Alce Negro habla*, J. de Olañeta, Palma de Mallorca 2000, pp. 107. 126.133. 157.

[112] E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* I, FCE, México 1962, p. 332.

[113] Cf. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 1997.

[114] Ibid., p. 65. Al hablar de «modos del Ser», Panikkar parece decir que el Ser no puede ser percibido en sí, porque tampoco existe «en sí», sino que siempre lo percibimos a partir de sus modos. Con ello se distancia del modelo kantiano que postula la existencia de un Noúmeno —«la cosa en sí»— distinguible de su manifestación en los fenómenos.

[115] Cf. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1976.

[116] Añadido mío.

[117] *Verdad y método*, op. cit., pp. 372.377

[118] Me sitúo en la línea de Henri Duméry y Juan Martín Velasco (Cf. J. Martín Velasco, *El hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002, pp. 185-222), pero trato de explicitar algo más: la experiencia religiosa, el contacto con la hierofanía, se disciernen a partir de este triple descentramiento. Este criterio está implícito en el pensamiento de Martín Velasco, cuando habla de «la presencia originante a la vida teologal que acoge esa Presencia», lo cual significa, en lenguaje cristiano, vivir en fe, esperanza y caridad, que sería un modo de referirse a este triple descentramiento. Cf. *El fenómeno místico*, op. cit., pp. 271-287.

[119] Corán 23,62; 39,69; 43,4; 53,2-7; 56,75-80; 85,21-22. A veces aparece la expresión: «Tabla bien guardada» (*Lawh al-Mahfuz*). Cf. Corán 6,38; 17,60; 20,54; 85,22.

[120] *Carta al Sha de Persia* (1844), en: R. Mehrabkani, op. cit, p. 136.

[121] En ciertas corrientes del islam, se puede establecer otra correspondencia no sólo a través del Corán sino también a través de la figura del Profeta: el Muhammad histórico; Muhammad como arquetipo de los profetas, y el Hombre Universal (*alInsân al-kâmil*). Cf. Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, vol. I, Siruela, Madrid 1997, pp. 245-291; Abd Al-Karim Al-Yili, *El hombre universal*, Mandala, Madrid, 2001.

[122] Cf. Toshihiko Izutsu, op. cit., pp. 175-181.

[123] Bahá'u'lláh, *Libro de la certeza*, op. cit. p. 117.

[124] Ibid., p. 116.

[125] Cf. L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada*, Cristiandad, Madrid 1986, pp. 54-56.

[126] «La Poesía», de su libro *Memorial de Isla Negra* (1964), en: Pablo Neruda, *Antología poética*, Espasa-Calpe, Madrid 1983, pp. 383-384.

[127] *Teoría poética y estética*, Visor, Madrid 1998, pp. 124, citado por Teresa Guardans, *Indagaciones en torno a la condición fronteriza*, tesis doctoral presentada en la Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, Octubre 2006, p. 124.

[128] *Mémoires de Balthus: recueilles par Alain Vircondelet*, Du Rocher, Mónaco 2001, p. 103, citado por: Teresa Guardans, op. cit., p. 107.

[129] Véanse algunos ejemplos en: J. Oton, «Interioridad y cultura», en AA. VV., *La interioridad: un paradigma emergente*, PPC, Madrid 2004, pp. 136-149.

[130] Testimonio de Banesh Hoffmann, en: Denis Brian, *Einstein*, Acento, Madrid 2005, p. 104.

[131] Ver capítulo 6.1.

[132] *Ecce Homo* [1888], Alianza, Madrid 1971, p. 97.

[133] «Entre mis escritos, ocupa mi Zarathustra un lugar aparte. Con él he hecho a la humanidad el regalo más grande que hasta ahora ésta ha recibido. Este libro, dotado de una voz que atraviesa milenios, no es sólo el libro más elevado que existe, el auténtico libro del aire de alturas, es también el libro más profundo, nacido de la riqueza más íntima de la verdad, un pozo inagotable al que ningún cubo desciende sin subir lleno de oro y de bondad», *Ecce Homo*, op. cit., p. 17.

[134] *Así habló Zarathustra*, Edaf, Madrid 1964, p. 78.

[135] El término proviene de Polinesia.

[136] R. M. Torrance, op. cit., pp. 147 y 150.

[137] *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1986, pp. 863 y 866. Citado por J. Álvarez, *Éxtasis sin fe*, Trotta, Madrid 2000, p. 138.

[138] *Ion*, 533e-534b, citado por: G. Reale, *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona 2001, pp. 154-155.

[139] Cf. Hans Küng, *Judaísmo. Pasado, presente y futuro,* Trotta, Madrid 1993, p. 93.

[140] Caps. 22-24.

[141] Cf. C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978 pp. 198-199.

[142] Cf. Sab 6,17-19; 10,1-2.15; 11,1; 12,1; 19,18-22.

[143] Estas voces también están presentes en otras tradiciones, como veremos en el cap. 7.2.

[144] Concilio de Trento (1546), DZ 1501; Concilio Vaticano I (1870), DZ 3006; Concilio Vaticano II (1965), según está expresado en la Constitución dogmática *Dei Verbum*, 16.

[145] Cf. Hch 1,8; 2; 4,8.31; 8,29; 10,19; 13,2.4; 16,6-7.

[146] *Moralia in Job*, XX, 1. Citado por: P. C. Bori, *L'interprétation infinie*, Cerf, París 1991, pp. 24 y ss.

[147] Daryush Shayegan, *La lumière vient d'occident*, L'Aube, París 2001, p. 177.

[148] Halil Bárcena, «Leer el Corán hoy desde el sufismo. Una aproximación a la hermenéutica espiritual sufí», en: Jornada de Resonancia del Tercer Encontre a Can Bordoi. Cf. M. Corbí (coord.), *Lectura simbólica de los textos sagrados*, CETR, Barcelona 2006, p. 8. De este texto está tomada la cita anterior.

[149] *Masnavi* I, 599-604 en: Rumi, *Tesoro espiritual*, Oniro, Barcelona 2000, p. 35.

[150] Ver también: Corán 2,231.285; 4,47; 5,44; 7,158; 73,6-7; 75,16-19; 97, etcétera.

[151] Claude Tresmontant, *El problema de la revelación*, Herder, Barcelona 1973, p. 39.

[152] Ibid., pp. 79-98.

[153] Los más destacables son los detalles de los relatos de la infancia, particularmente el pasaje de la anunciación a María (Lc 1); determinadas parábolas: el buen samaritano (Lc 10,25-37); el rico insensato (Lc 12,13-21); sobre la atención (Lc 12,35-48); la oveja perdida (Lc 15,3-7); el hijo pródigo (Lc 15,11-32); Lázaro y el rico (Lc 16,19-31); el juez y la viuda (Lc 18,1-8); y escenas en que se destaca la misericordia y la humanidad de Jesús (Lc 7,11-17.36-50; 10,38-42; 13,10-17; 19, 1-10). Además de todo ello, lo que caracteriza al relato de Lucas es la importancia del Espíritu guiando a Jesús en los pasajes más importantes de su vida.

[154] «Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero. Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se escribiera una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran» (Jn 21,24-25).

[155] Cf. Jean-Marc Balhan, «La révélation du Coran selon Al-Suyûtî », *Etudes Arabes* 97, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma 2001, pp. 56-58.

[156] *Divan-l Shams* 2530, Rumi, op. cit., p. 22.

[157] Citado en: *La proclamación de Bahá'u'lláh*, Bahá'í, Terrassa 1994, p. 67.

[158] S. S. Saraswati, *Mística medieval hindú*, Trotta-Centro Internacional de Estudios Místicos, Madrid-Ávila 2003.

[159] Kabir, *Au cabaret de l'Amour*, Gallimard-Unesco, París 1957, p. 148.

[160] S. S. Saraswati, op. cit., p. 160.

[161] De su libro *Gitanjali* («Ofrenda lírica») (1903-1910), poema XLV, Zeus, Barcelona 1959, p. 30.

[162] Cf. R. Mehrabkhani, op. cit., p. 100.

[163] *El libro más sagrado*, 102-104, op. cit., p. 58.

[164] Cf. *Corpus Hermeticum* y *Asclepio*, edición de Brian P. Copenhaver, Siruela, Madrid 2000.

[165] Citado por: W. Burkert, *Cultos mistéricos antiguos*, op. cit., p. 97.

[166] Citado por: W. Brukert, op. cit., p. 98.

[167] Cf. Rom 16,25-26; Ef 1,8-9; Ef 3, 9-11; Col 1,26-27.

[168] Cf. Annemarie Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, Trotta, Madrid 2002, pp. 115-126.

[169] *La fable mystique*, Gallimard, París 1982, p. 24; traducción castellana: La fábula mística, Siruela, Madrid 2006.

[170] Cf. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, op. cit., particularmente, pp. 8396; J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado*, Guadalupe-Verbo Divino, Estella 2002, pp. 452-466; Evelyn Underhill, *La mística*, Trotta, Madrid 2006, pp. 87114.

[171] Arco Iris Llameante, *Alce Negro habla*, op. cit., pp. 25-39. Véase también R. M. Torrance, *La búsqueda espiritual*, op. cit., pp. 300-304.

[172] Arco Iris Llameante, op. cit., p. 35

[173] Ibid., p. 41.

[174] Cf. cap. 2.2.2.

[175] Aparece también en: Hch 22,5-16; 26,10-18; Gál 1,12-17.

[176] El comentario del Maestro Eckhart sobre este pasaje es de una profundidad abrumadora. Cf. *El fruto de la nada y otros escritos*, Siruela, Madrid 1998, pp. 87-94.

[177] Véase *supra*, cap. 3.4.

[178] 9. *Vida de Raimon o Vida coetánea*, 2-4. En: Amador Vega, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Siruela 2002, «Selección de textos», pp. 255-256.

[179] *Vida de Raimon o Vida coetánea*, 14, op. cit., pp. 258-259.

[180] La primera versión de este método o *arte* la redactó a lo largo de ocho años, bajo el título: *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (1274-1282). Su obra *Libro del gentil y de los tres sabios* fue escrita durante este período (1274-1276), como un primer intento de aplicar el lenguaje descubierto tras la iluminación. Amador Vega ha desarrollado libremente este esquema para hacer una propuesta estético-filosófico-religiosa en su reciente obra: *Tratado de los cuatro modos del espíritu*, Alpha Decay, Madrid 2005.

[181] Hadiz de Abdul-lâh ibn aç-Çubair, recogido por ay-Tabarî. Cf. A. Aya, *El secreto de*

Muhammad, op. cit., p. 32.

[182] Cf. Ibn Arabi, *Las iluminaciones de La Meca*, Siruela, Madrid 1996, p. 52, particularmente nota 99.

[183] *Ybrîl* (Gabriel) proviene del verbo *yabara*, que significa «forzar a hacer algo, tener el poder de enderezar». Cf. Yaratul-lah Monturiol, *Términos clave del Islam*, op. cit., pp. 116-117.

[184] Para una versión completa del relato: A. Aya, op. cit., pp. 163-171. El islamólogo M. Asín Palacios considera que esta tradición islámica está en la base de *La Divina Comedia* de Dante. Cf. M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en La Divina Comedia*, Hiperión, Madrid 1984.

[185] Véase cap. 2.2.5.

[186] Bahá'u'lláh, *Epístola al hijo del lobo*, Bahá'í, Buenos Aires 1985, pp. 20-21.

[187] Ibid.

[188] Coronilla (*sahasrara*), tercer ojo (*ajna*), garganta (*visuddha*) y corazón (*anahata*).

[189] *Epístola al hijo del lobo,* op. cit., p. 125.

[190] *El libro más sagrado* [1873], Bahá'í, Terrassa 1999, n. 175-176, pp. 81-82.

[191] Se puede establecer un paralelismo con los últimos capítulos del libro de Job (38-41), en los que Dios también se manifiesta a Job con una profusión de formas, al final de la manifestación, Job exclama algo muy parecido a lo que dice Arjuna: «Hasta ahora sólo te conocía de oídas; pero ahora te he visto con mis propios ojos» (Job 42,5).

[192] Ver también: *Katha Up*. II,2,11-13; *Chândogya Up*. IV,15; VII, 26; VIII; S*hvetâshvatara Up*. 4,14-20; 5,13-14; *Isha Up*. 14-16;

[193] Yoka Daishi, *El canto del inmediato satori*, Kairós, Barcelona 2001, p. 18.

[194] Ibid., pp. 22 y 30.

[195] Cf. Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13.

[196] Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, Trotta, Madrid 2002.

[197] *Vida,* cap. 6, Monte Carmelo, Burgos 1982.

[198] Cf. *Las confesiones*, cap. II, Abraxas, Barcelona 2001, pp. 29-33.

[199] Cf. Romain Rolland, *The life of Ramakrishna* [1929], Advaita Ashrama, Calcuta 1974 y *El Evangelio de Sri Ramakrishna*, Visión Libros, Barcelona 1981.

[200] Ramana Maharshi, *Sé lo que eres*, Sri Ramanasramam, Tiruvanamalai 1994, p. 31.

[201] Cf. R. M. Torrance, op. cit., p. 299.

[202] Michel Nachez, *Estados no ordinarios de conciencia*, Robinbook, Barcelona 1999, p. 64.

[203] Cf. Éric de Rosny, *Les Yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*, Plon, París 1981 y *Ojos que ven en la noche* [1996], Herder, Barcelona 1998.

[204] *Ojos que ven en la noche*, op. cit., pp. 218-219.

[205] Hildegarda de Bingen, *Scivias: Conoce los caminos*, Trotta, Madrid 1999, pp. 15-16.

[206] Ibid., p. 16.

[207] Ibid.

[208] Ibid., p. 17.

[209] Cf. *Revelationes Sanctae Birgittae*, Estocolmo 1956 (publicación aún por concluir).

[210] Cf. Javier Álvarez, *Éxtasis sin fe*, op. cit., pp. 23-29.

[211] Ibid., p. 114.

[212] Existen, por lo menos, dos líneas de investigación: la que trata de indagar los procesos cognitivos y funciones cerebrales que intervienen, y las que investigan la predisposición genética, lo cual está más ligado a la producción de determinados neurotransmisores que serían los que darían la sensación de trascendencia. En la primera línea de investigación se sitúan autores como: A. Newberg y A. D'Aquilli, *Why God won't go away,* Ballantine Books, Nueva York 2001 y F. J. Rubia, *La conexión divina*, Crítica,

Barcelona 2003, mientras que en la segunda encontramos autores como: Dean Hamer, *El gen de Dios* [2004], La esfera de los libros, Madrid 2006.

[213] Cf. F. J. Rubia, *Nuestro cerebro nos engaña*, Temas de Hoy, Madrid 2003. Véase también: A. Damasio, *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona 1996; *La sensación de lo que ocurre*, Debate, Madrid 2001; T. Deshimaru y P. Chauchard, *Zen y cerebro*, Kairós, Barcelona 1993; W. Johnston, *La música callada*, Paulinas, Madrid 1984, pp. 45-69; F. D. Goodman, «Posiciones del trance chamánico», en AA. VV., *El viaje del chamán*, op.cit., pp. 82-94; Michel Nachez, *Estados no ordinarios de conciencia*, op. cit.

[214] Las sustancias alucinógenas utilizadas como vía de acceso a la «otra» realidad han sido denominadas por algunos autores *enteógenos*, término compuesto por la raíz griega *theos*, por el prefijo *en-* y el sufijo *gen* («despertar», «generar»), sustancias, pues, que «generadoras a dios dentro de uno», en el sentido de que permiten poner en contacto con aquello de profundo, trascendente y misterioso que tenemos. Cf. J. M.ª Fericgla, *Los chamanismos a revisión*, op. cit., p. 23.

[215] Cf. J. M.ª Fericgla, op. cit.; Michel Nachez, op. cit., pp. 199-231.

[216] «¿Tienen las drogas importancia religiosa?», en: AA.VV., *Trascender el ego*, Kairós, Barcelona 1994, p. 164.

[217] Cf. R. M. Torrance, op. cit., pp. 229-230; 294-295. El gran sueño mesiánico terminó con la matanza del Wounded Knee, en Dakota del Sur, el 29 de diciembre de 1890.

[218] Se distingue de la «ilusión» en tanto que ésta parte de la presencia de un objeto exterior real que es percibido distorsionadamente. Por ejemplo, confundir una cuerda con una serpiente o ver un rostro en la mancha de una pared.

[219] Cf. Jordi Font, *Religió, psicopatologia i salut mental*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1999, pp. 85-99; 131-156; 201-214; «Espiritualitat i salud mental. Una aproximació psicològica», *Quaderns Fundació Maragall* 76 (2006), 30; C. Domínguez Morano, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 2006, pp. 151-168.

[220] C. Domínguez Morano, op. cit., pp. 162-163.

[221] Cf. D. E. Zimmer, *Dormir y soñar. La mitad nocturna de nuestras vidas*, Salvat, Barcelona 1993.

[222] Cf. Nm 12,6; Dt 13,2; Jr 23,25-32; Is 28,7-13.

[223] Hadiz de `Ubaid ibn `Umair ibn Qatâda. Cf. Abdelmumin Aya, *El secreto de Muhammad*, op. cit., p. 40.

[224] *Vida de Milarepa*, edición y traducción de Iñaki Preciado Ydoeta, Anagrama, Barcelona 1994, p. 157.

[225] Cf. C. G. Jung, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* [1933-55], *Obras completas*, vol. 9/1, Trotta, Madrid 2002; «De la esencia de los sueños» [1945], *Obras completas*, vol. 8, Trotta, Madrid 2004, pp. 281-297; *El hombre y sus símbolos* [1964], Caralt, Barcelona 1984.

[226] Jung define los arquetipos en los siguientes términos: «Entiendo por *arquetipos* a las formas específicas y relaciones simbólicas que no sólo coinciden en todas las épocas y zonas, sino también en los sueños, fantasías, visiones y delirios individuales. Su frecuente aparición en casos individuales y su ubicuidad étnica demuestran que el alma humana sólo es en parte única, subjetiva o personal, pues también es en parte colectiva y objetiva», «De la esencia de los sueños», op. cit., p. 291. Véase también: C. G. Jung, *El hombre y sus símbolos* [1964], op. cit.

[227] Este cuarto estado es mencionado con frecuencia por Ramana Maharshi, *Sé lo que eres*, op. cit., pp. 20-36; 54; 228. Véase también en: Consuelo Martín, *Conciencia y realidad*, Trotta, Madrid 1998, pp. 85-97.

[228] A. Brunner, *La religión*, Herder, Barcelona 1963, p. 214.

[229] Me remito a los trabajos de: Christina y Stanislav Grof, *La tormentosa bús queda del ser* [1990], La Liebre de Marzo, Barcelona 1995; Charles T. Tart, *Psicologías transpersonales*, Paidós Orientalia, Barcelona 1994; Ken Wilber, *El Proyecto Atman. Visión transpersonal del desarrollo humano*, Kairós, Barcelona 1996.

[230] Christina y Stanislav Grof, *La tormentosa búsqueda del ser* [1990], op. cit., pp. 71-73.

[231] Cf. *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona 2003; *¿Por qué soy cristiano?,* Anagrama, Barcelona 2005.

[232] Cf. Hch 9,17; 13,30-31; Lc 24,34; los cuatro sucesos mencionados en 1 Cor 15,5-8 y en 1 Tim 3,16.

[233] 25. Cf. *Vida de Moisés*, Sígueme, Salamanca 1993; *Comentario al Cantar de los Cantares*, homilía VIII, Sígueme, Salamanca 1993.

[234] Citado por: A. Aya, *El secreto de Muhammad*, op. cit., p. 38.

[235] Ishaq, *Sirat Rasul Allah*, versión de Guillaume, p. 106. Citado por: W. E. Phipps, *¿Con Jesús o con Mahoma?*, Acento, Madrid 2001, p. 46. La traducción castellana del título original de esta obra es tendenciosa, ya que pone una adversativa donde había una copulativa: *Muhammad and Jesus, a comparation of the Prophets and Their Teachings*, Continuum, Nueva York 1999.

[236] Recogido en la colección de *hadices* de Bokhari, *Sahîh*, 1,1. En la primera biografía del profeta (de Ibn Ishaq, 704-767), la cual goza de una gran autoridad, todavía se añade algo más: Jadîya pensó que si se trataba de un mal espíritu, no se retiraría si iban a hacer al amor. Empezó a desvestir a su marido y aquella «presencia» se retiró, con lo cual Jadîya concluyó que se trataba de un buen espíritu porque se apartaba discretamente ante la relación que iban a tener. Cf. *Sirat Rasul Allah*, op. cit. p. 107.

[237] Cf. Corán 2,147; 3,60; 5,48-49; 10,94; 12,3; 28,85-87.

[238] Cf. Corán 3,73; 4,79; 5,49; 6,56-58.114; 7,184; 9,129; 10,15; 15,94-99; 18,28; 39,11-12; 52,29-49.

[239] En otros pasajes Muhammad se halla inseguro sobre la autenticidad de su mensaje o inquieto ante la difícil credibilidad de su misión: 4,79.113; 5,48-49; 5,116; 10,15; 12,3; 15,94-99; 18,27-28;25,30-33; 28,86-88; 39,11-12; 68,2-15.

[240] Existe una notable biografía novelada por el escritor libanés Amin Maalouf, *Los jardines de luz*, Alianza, Madrid 1991.

[241] Cf. Hans Jonas, *La religión gnóstica*, Siruela, Madrid 2000, pp. 229-256; Julien Ries, «Mani», «Maniqueas (Escrituras)», «Maniqueísmo», «Maniqueos» en: *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1997, pp. 1090-1106; Ch. Markschies, *La gnosis*, Herder, Barcelona 2002, pp. 145-154.

[242] Cf. J. Ries, op. cit., p. 1094.

[243] Cf. J. L. Sicre, *Los profetas de Israel y su mensaje*, Cristiandad, Madrid 1986, p. 29.

[244] Cf. V. H. Matthews y D. C. Benjamin, *Paralelos del Antiguo Testamento. Leyes y*

relatos del Antiguo Oriente bíblico, Sal Terrae, Santander 2004, pp. 244-256.

[245] Cf. J. L. Sicre, *Los profetas de Israel y su mensaje*, op. cit., pp. 28-31.

[246] Libro de Jeremías, capítulos 27 y 28.

[247] El mismo argumento aparece en: 1 Re 22,28; Jr 28,9; Ez 2,5; 33,33.

[248] André Neher, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975, p. 10.

[249] Arco Iris Llameante, *Alce Negro habla*, op. cit., p. 13.

[250] No en vano conocimiento y nacimiento tienen unas raíces muy cercanas: *gna* y *gen*. Conocer es engendrar lo conocido. Cf. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, op. cit., p. 125.

[251] Pasaje citado por: J. Singh Neki, *The Spiritual heritage of the Punjab*, op. cit., pp. 31-32.

[252] Texto de 1933, en: *Mi Dios*, Sal Terrae, Santander 2005, p. 56.

[253] Ibid., p. 56.

[254] Ibid., p. 57. La experiencia de estas voces internas está presente en otras tradiciones. Además de las voces muhammadianas, también son conocidas en la mística cristiana. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz las llaman «hablas» o «locuciones». Juan de la Cruz las describe con detalle en *Subida al Monte Carmelo*, libro II, caps. 28-31, no sin antes advertir que no hay que detenerse ni distraerse con ellas y que muchas veces son meras creaciones del propio psiquismo (*Subida al Monte Carmelo*, libro II, cap. 27, 4 y 5). Teresa de Jesús les tiene menor prevención. Cf. *Libro de la Vida*, cap. 25, 1-6. Los signos de que estas hablas son de Dios son tres: «El poderío y señorío que traen consigo, que es hablando y obrando [...]; la gran quietud que queda en el alma, y recogimiento devoto y pacífico [...]; quedan en la memoria en mucho tiempo y algunas jamás pasan, quedando una certidumbre grandísima», *Las Moradas*, 6, 3, 5-7.

[255] Ver también: Corán 17,107-109; 22,54; 25,63-64; 32,15-17; 39,23; *passim*.

[256] Lao Tse, *Tao te king*, poema 48.

[257] Mariano Corbí ha desarrollado ampliamente este tema en su libro: *Conocer desde el silencio*, Sal Terrae, Santander 1992.

[258] Yoka Daishi, *El canto del inmediato satori*, op. cit., p. 104.

[259] 1. Cf. R. M. Torrance, op. cit., p. 310. Ello tiene relación con los cuatro tiempos de los pasajes iniciáticos propios de toda comunidad religiosa: apartamiento, muerte y descendimiento a los infiernos, iluminación, y renacimiento y reincorporación en la comunidad con un nuevo estatus ontológico. Cf. Mircea Eliade, *Iniciaciones místicas* [1958], Taurus, Madrid 1975.

[260] Me remito a: J. S. Croatto, op. cit., pp. 467-497; también abordo este tema, aunque con más brevedad que Croatto, en mi trabajo anterior, *El Uno en lo múltiple,* Sal Terrae, Santander 2003, pp. 61-88.

[261] El canon pali budista es llamado *Tripitaka*, porque está formado por tres tipos de textos o «cestas». En la primera cesta (*Sutrapitaka*) están contenidos los sermones del Buddha; en la segunda (*Vinayapitaka*), las prescripciones monásticas, y en la tercera (*Abhidharmapitaka*), los primeros comentarios a su doctrina.

[262] Cf. *De la perfección de la sabiduría. Textos breves prajñaparamita* (introducción de Abelardo Seoane Pérez y edición de Juan Ignacio Costero de la Flor), Biblioteca Nueva, Madrid 2006.

[263] Entre ellos existe el polémico *Evangelio según Mariam o de María Magdalena* (Obelisco, Barcelona 2004), diferente del *Evangelio de la natividad de María* y del *Evangelio griego de María Magdalena*, breve texto gnóstico parcialmente destruido del que se conservan unos pocos folios. En él, María Magdalena es presentada como depositaria de unas palabras de Jesús que los apóstoles no conocían. El equívoco de textos semejantes está en otorgar fundamento histórico a lo que es un recurso literario para defender o exponer una doctrina.

[264] Las afirmaciones del teólogo sudanés Muhammad Mahmûd Taha de que el verdadero mensaje del islam hay que buscarlo en el período mequí le valió la ejecución en 1984. Su obra está recogida en: *Nahwa mashrû' mustaqbalî li'l-`islam* (*Hacia un proyecto de futuro para el islam*), editado por Al-Markaz Al-Thaqâfî Al-`Arabî, Beirut-Casablanca, 2002.

[265] Cf. Mohamed-Chérif Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, París 2005, pp. 67-76.

[266] Ibid., p. 75.

[267] Ibid., p. 101.

[268] Ibn Qayyim Al-Jawziyya, citado por: Mohamed-Chérif Ferjani, op. cit., p. 160.

[269] José Severino Croatto, *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*, Guadalupe-Verbo Divino, Estella 2002, p. 434.

[270] *Adversus Haereses* I,14,3-16,3.

[271] *Rig Veda* X, 90, 11-12.

[272] DZ 3074.

[273] Cf. Mohamed-Chérif Ferjani, op. cit., p. 61.

[274] Mohamed-Chérif Ferjani, op. cit., p. 260.

[275] Su nombre oficial es *Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días*, de carácter milenarista.

[276] *El Libro del Mormón*, publicación de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, 1960, página inicial.

[277] Cf. Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 1996, p. 152.

[278] Ibid., p. 152.

[279] Hay que especificar que *al-Haqq*, «la Verdad», «la Realidad» no se refiere en la terminología de Hallaj a la esencia inmanifestada de Dios (que él llama *haqiqa*), sino a Dios en cuanto se ha hecho accesible para nosotros en su *fiat*. Cf.Louis Massignon, *La pasión de Hallaj* [1975], Paidós Orientalia, Barcelona 2000, pp. 187-190. En el sistema teológico de Ibn Arabi, *al-Haqq* sí que designa la realidad inmanifestada. Cf. T. Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, vol. I, op. cit., pp. 37-61.

[280] Louis Massignon, op. cit., p. 195.

[281] Ibid., p. 356.

[282] Ibid., p. 283.

[283] Marguerite Porete, *El Espejo de las almas simples*, texto traducido y presentado por Blanca Garí, Siruela, Madrid 2001.

[284] Ibid., n. 4, p. 71.

[285] Victoria Cirlot-Blanca Garí, *La mirada interior*, Martínez Roca, Barcelona 1999, p. 238.

[286] *El fruto de la nada*, sermón «Los pobres de espíritu», op. cit., p. 77.

[287] Ibid., Sermón «Vivir sin porqué», p. 49.

[288] Ibid., Sermón «Dios y yo somos uno», p. 54.

[289] Recogido en: ibid., p. 175. El subrayado es mío.

[290] Sermón 54, Vetter, p. 250.

[291] En contraposición a ellos, el término *recogido* tenía un significado positivo y había sido desarrollado entre los círculos franciscanos. El autor más significativo fue Francisco de Osuna, con su *Tercer Abecedario*. Cf. M. Andrés Martín, *Los Recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1973; A. Márquez, *Los Alumbrados*, Taurus, Madrid 1972.

[292] Cf. E. Renan, *Los apóstoles*, Barcelona, sin fecha, pp. 285-286, en: A. M. Cáceres y L. J. Reyes Marzo, *La fe Bahá'í*, Religión y cultura, Madrid 1998, p. 44.

[293] *El libro de la certeza* [1861], op. cit., p. 109.

[294] Cf. Jorge Erdely, *Cómo identificar una secta*, Publicaciones para el estudio científico de las religiones, México 2002, pp. 15-32; Robert Jay Lifton, *Thought Reform and the Psycology of Totalism*, Chapel Hill, North California 1989.

[295] «El ser humano no es capaz de soportar demasiada realidad.» 233

[296] Bartolomé Meliá, *Ayvu Rapyta. Textos míticos guaraníes del Paraguay*, Universidad Católica de Córdoba, Córdoba (Argentina) 2005, p. 21.

[297] Cf. *Himno a Purusha* (el Hombre Primordial), *Rig Veda* X, 90,1-4. Cf. R. De Smet y J. Neuner, *Religions Hinduism*, St. Pauls, Mumbai 1997, p. 69. También en: *Chand. Up*. III, 12; de un modo un poco diverso, en otro versículo se habla de que *Brahman* tiene cuatro partes (pies): palabra, *prana*, oído y ojos (*Chand. Up.*
III, 18). Prosiguen varios *khandas* sobre este tema: IV, 5-9, en *Upanishads*, Siruela, Madrid 1997, pp. 59, 64-70.

[298] *El Zohar*, II, 239, Obelisco, Barcelona 2002, p. 46.

[299] Lao Tse, *Tao te king*, XXV.

[300] R. Guardini, *Religión y revelación* [1958], Guadarrama, Madrid 1964, p. 223.

[301] Ibid., p. 273.

[302] Ibid., p. 274.

[303] *El fenómeno humano* [1955], Taurus, Madrid 1965, p. 301.

[304] Con estos títulos están presentados los tres volúmenes de la versión castellana (*La vida divina*, vols. I-III, Kier, Buenos Aires, 1971-1980). No se concibe así en el hinduismo clásico, el cual cree más bien que estamos en *Kaliyuga*, en tiempo de ofuscación y de muerte, frente a la claridad y santidad de los orígenes. De ahí el valor de las escrituras védicas, porque están más cerca de los tiempos primordiales.

[305] Cf. *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999, cap. 2, «Tres momentos kairológicos de la conciencia», pp. 39-74.

[306] El autor que lidera esta visión de la historia es Ken Wilber, para el cual los procesos personales son un reflejo de los procesos colectivos, y viceversa, en base a una concepción fractal de la realidad. Cf. *El espectro de la conciencia* [1977], Kairós, Barcelona 1990; *El proyecto Atman* [1980], op. cit.; *Breve historia de todas las cosas* [1996], Kairós, Barcelona 1997; *Una teoría de todo* [1996], Kairós, Barcelona 2000. En un clima semejante se mueve el pensamiento actual de Leonardo Boff. Cf. *El despertar del águila*, Trotta, Madrid 2000, así como el benedictino Willigis Jäger, *En busca de la verdad*, DDB, Bilbao 1999; *En busca del sentido de la vida*, Narcea, Madrid 2002; *La ola es el mar*, DDB, Bilbao 2002.

[307] *El hombre y lo divino*, FCE, México 1955, p. 16.

[308] Primera publicación de 1986. Completada por comentarios y textos inéditos en 2004 (Tabla Rasa, Madrid, edición a cargo de Jesús Moreno Sanz).

[309] DZ, 3004.

[310] Casi veinte años después, retomó el tema pero de una forma más atenuada con: *El misterio de lo sobrenatural* (1965). Versión castellana: Estella, Barcelona 1970.

[311] Cf. *Contra Gentiles*, 1.3, c.57.

[312] Cf. *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, pp. 159-167.

[313] K. Rahner y J. Ratzinger, *Revelación y tradición*, Herder, Barcelona 1971, p. 14.

[314] La expresión está tomada de Platón (*Teeteto*, 148a-151e), donde Sócrates, hijo de una comadrona (*maîa*), afirma practicar, mediante su palabra, el mismo arte que su madre: la mayéutica, esto es, sacar a luz, ayudar a nacer al pensamiento y al conocimiento.

[315] A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, p. 465.

[316] Ibid., p. 462.

[317] Ibid., p. 251.

[318] Ibid., pp. 251 y 257.

[319] Ibid., pp. 299-300.

[320] Véase *supra*, cap. 5.1.1.

[321] En otro lugar el Corán vuelve a exhortar a no discutir sobre Dios y a practicar esta saludable competición en las buenas obras. Cf. Corán 2,147-148.

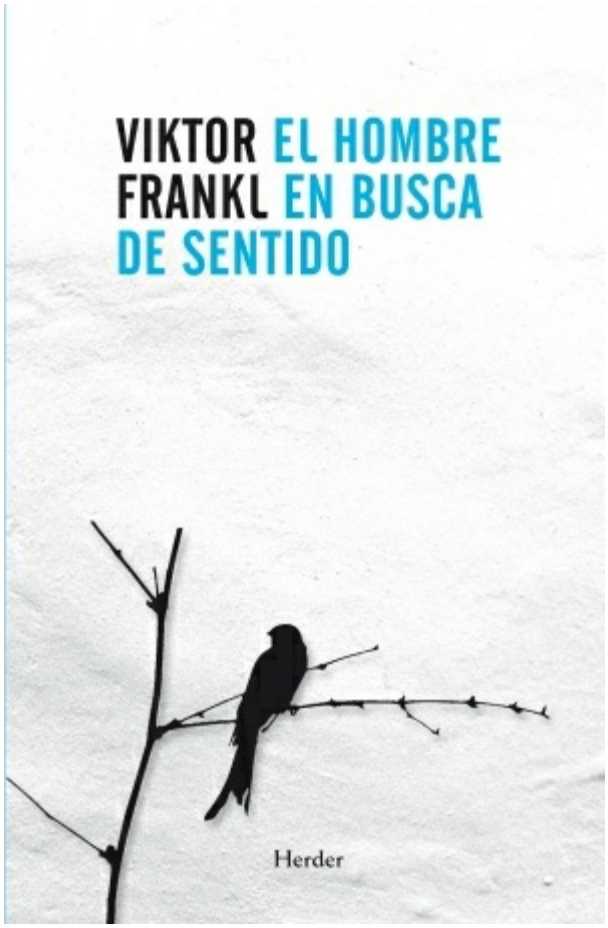
[322] «Mi teología», en *Selecciones de teología* 42 (2003), n.165, pp. 48-49. En palabras de Karl Rahner: «El concepto ``Dios' no es una aprehensión de Dios por la que el hombre se apodere del Misterio, sino que es un dejarse aprehender por un misterio siempre presente y que se nos escapa. Este Misterio permanece Misterio, incluso cuando se abre al hombre y precisamente así funda por primera vez al hombre como sujeto de manera duradera», *Curso fundamental sobre la fe*, op. cit., Barcelona 1979, p. 76.

[323] Poema I.

[324] Es particularmente ilustrativa la posición de Joseph Ratzinger en su libro: *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca 2005. En esta obra reciente, contrapone el paradigma profético de la irrupción divina de las religiones monoteístas al paradigma místico de la autoiluminación de las religiones orientales. En el modelo profético-monoteísta hay interrupción de lo humano mediante la revelación divina, mientras que en el segundo se

daría una absorción y una anulación de lo divino en lo humano, engulléndolo. Ver particularmente pp. 15-39.

[325] En los dos primeros puntos coincido plenamente con el planteamiento de Andrés Queiruda en *Diálogo de las religiones y autocomprensión critiana*, Sal Terrae, Santander 2005, pp. 60-68. Sobre la cuestión ecológica, punto apenas desarrollado en el presente ensayo, me remito a Raimon Panikkar, *Ecosofía*, San Pablo, Madrid 1994.


VIKTOR FRANKL
EL HOMBRE EN BUSCA DE SENTIDO
Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor
9788425432033
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

* Nueva traducción*

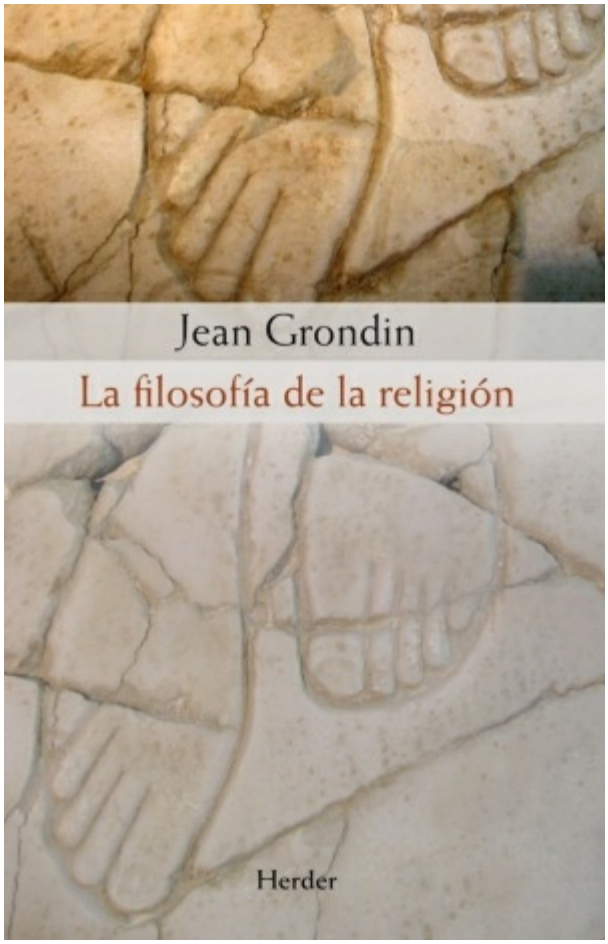
El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

Cómpralo y empieza a leer


Jean Grondin
La filosofía de la religión
Herder

La filosofía de la religión

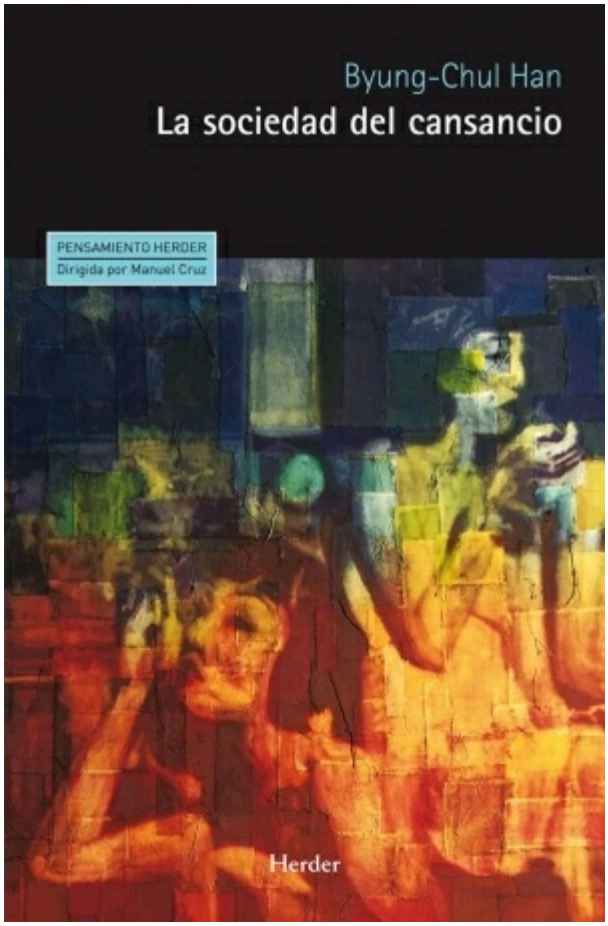
Grondin, Jean
9788425433511
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

Cómpralo y empieza a leer


Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio
PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz
Herder

La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul
9788425429101
80 Páginas

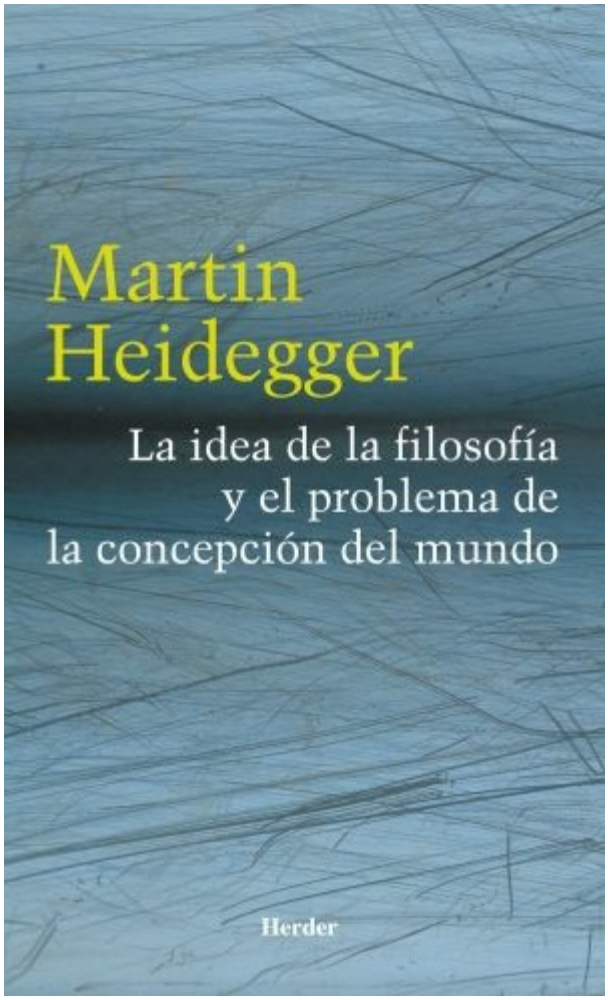
Cómpralo y empieza a leer

Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras que ha surgido en Alemania recientemente, afirma en este inesperado best seller, cuya primera tirada se agotó en unas semanas, que la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma: el exceso de positividad está conduciendo a una sociedad del cansancio. Así como la sociedad disciplinaria foucaultiana producía criminales y locos, la sociedad que ha acuñado el eslogan Yes We Can produce individuos agotados, fracasados y depresivos.

Según el autor, la resistencia solo es posible en relación con la coacción externa. La explotación a la que uno mismo se somete es mucho peor que la externa, ya que se ayuda del sentimiento de libertad. Esta forma de explotación resulta, asimismo, mucho más eficiente y productiva debido a que el individuo decide voluntariamente explotarse a sí mismo hasta la extenuación. Hoy en día carecemos de un tirano o de un rey al que oponernos diciendo No. En este sentido, obras como Indignaos, de Stéphane Hessel, no son de gran ayuda, ya que el propio sistema hace desaparecer aquello a lo que uno podría enfrentarse. Resulta muy difícil rebelarse cuando víctima y verdugo, explotador y explotado, son la misma persona.

Han señala que la filosofía debería relajarse y convertirse en un juego productivo, lo que daría lugar a resultados completamente nuevos, que los occidentales deberíamos abandonar conceptos como originalidad, genialidad y creación de la nada y buscar una mayor flexibilidad en el pensamiento: "todos nosotros deberíamos jugar más y trabajar menos, entonces produciríamos más".

Cómpralo y empieza a leer


Martin
Heidegger
La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo
Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin
9788425429880
165 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 923) como asistente de Husserl.

Cómpralo y empieza a leer

JESPER JUUL
NO
Decir no, por amor
Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos
Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper
9788425428845
88 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

Cómpralo y empieza a leer

Índice

Introducción 6

1. La noción de revelación 9

1. Elementos del acontecimiento revelatorio 10

1.1. El contenido de la revelación 10

1.2. La experiencia de revelación 11

1.3. Receptividad y adhesión 12

2. Modelos de revelación 13

2. Revelación en las diversas tradiciones religiosas 19

1. Religiones aborígenes y revelaciones cósmicas 19

2. Religiones teístas y revelaciones proféticas 24

2.1. Mazdeísmo: la revelación hecha sabiduría 25

2.2. Judaísmo: la revelación hecha alianza 28

2.3. Cristianismo: la revelación hecha rostro 32

2.4. Islam: la revelación hecha libro 35

2.5. Sikhismo: la revelación hecha experiencia del nombre 40

2.6. Bahá'í: la revelación hecha universalismo 42

3. Religiones oceánicas y revelaciones de la interioridad 45

3.1. Hinduismo: la revelación hecha identidad en la diversidad 46

3.2. Buddhismo: la revelación hecha autoconciencia 51

3.3. Taoísmo: la revelación hecha paradoja 53

3. Revelación, mediaciones culturales y lenguaje 56

1. La mediación del lenguaje 56

2. Matrices simbólicas y catedrales semióticas 58

3. Continuidad y discontinuidad de los símbolos religiosos 61

4. El vínculo inseparable entre perspectiva intencional y percepción 64

5. La emanación simbólica del núcleo revelatorio 67

4. Revelación e inspiración 71

1. Ámbitos de la inspiración 71

2. La experiencia de la inspiración 74

3. Grados de inspiración 79

4. Metáforas sobre la inspiración 81

5. El tono de la palabra inspirada 86

6. Ocultamiento y desocultamiento del lenguaje revelado 88
5. Revelación y experiencia mística 92
1. La irrupción de la experiencia mística 93
1.1. La experiencia de Alce Negro en el marco de las revelaciones cósmicas 94
1.2. Experiencias revelatorias del paradigma personalista 95
1.3. Experiencias revelatorias del paradigma oceánico 102
2. Prácticas iniciáticas para la propiciación de la experiencia mística mediante el debilitamiento del ego 104
3. Algunos casos más de estados aumentados de conciencia 107
6. Revelación y estados alterados de conciencia 111
1. Causas y agentes de los estados no-ordinarios de conciencia 111
2. Tipos de trastornos alucinatorios 114
3. Revelación y mundo onírico 117
4. El principio de realidad: la transformación personal y del entorno 119
5. El principio de realidad aplicado a los textos sagrados 121
5.1. Relatos de estados ampliados de conciencia en el Nuevo Testamento 122
5.2. Las voces de Muhammad 124
5.3. El mundo escindido de Mani 126
7. Revelación y estado de transparencia 129
1. Los verdaderos y los falsos profetas 129
2. Experiencia revelatoria y santidad 134
3. La interiorización del contenido revelatorio 140
8. Revelación, comunidad e institución 144
1. La categoría de receptio 144
2. La canonización de las Escrituras 145
3. La necesidad de la propia legitimación 149
4. Revelaciones estabilizadoras y revelaciones desestabilizadoras 152
5. El comportamiento sectario 157
9. Revelación y evolución de la humanidad 161
1. El ser manifestado y el ser inmanifestado 161
2. La revelación como proceso de la humanidad 164
3. Plenitud y límites de toda revelación 169
Conclusiones 173
Bibliografía 176